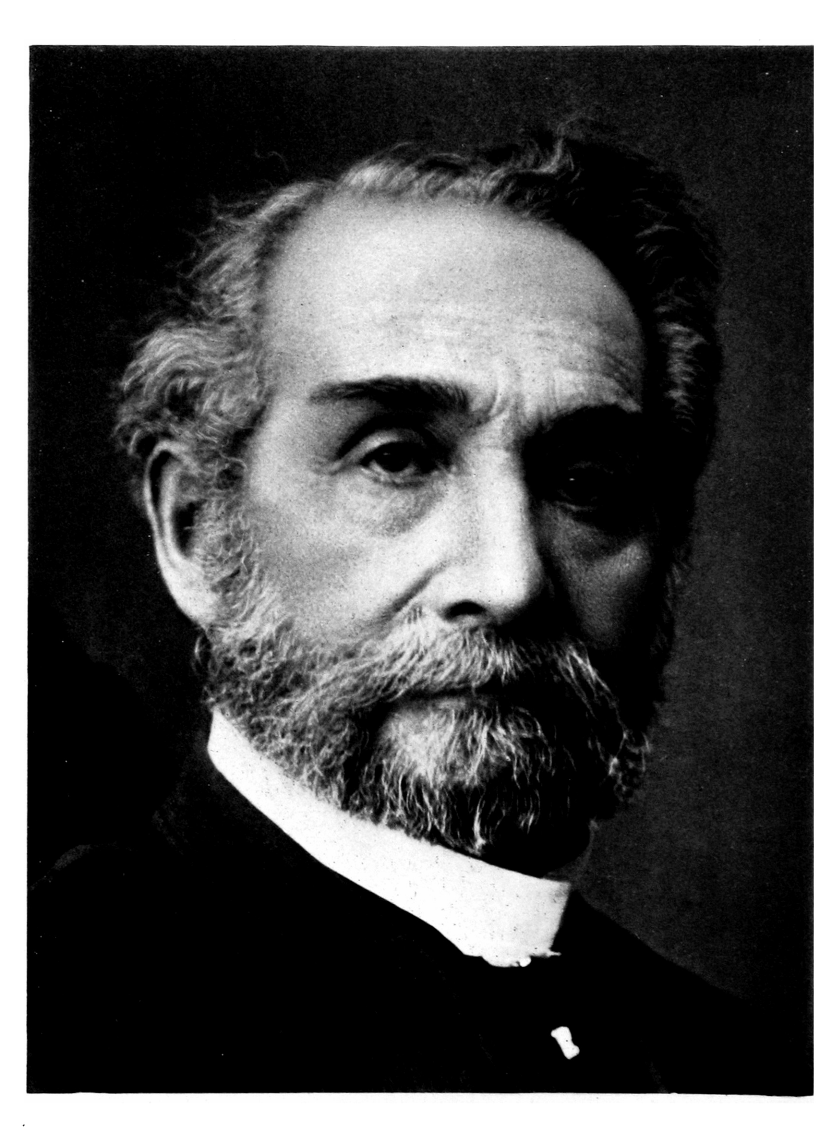
Festschrift

zu Ehren von

Profess. Daniel Chwolson



D. Chwolson

לחם חמדות
לדניאל איש חמדות

Recueil des travaux

rédigés en mémoire

du

Jubilé Scientifique

de

M. Daniel Chwolson
Professeur émérite à l'Université de St. Pétersbourg

1846—1896.



Berlin
S. Calvary & Co., Editeurs.
1899.

Table des matières.

Avant-Propos.

L' idée de publier le présent recueil s'est offerte à mon esprit le jour où, ayant groupé autour de M. Daniel Chwolson, professeur émérite d'hébreu et de syriaque à l'Université de St. Pétersbourg, les élèves, les collègues et les nombreux amis du doyen des études juives en Russie, tous animés du désir de lui payer leur tribut d'admiration à l'occasion du cinquantenaire de ses recherches indépendantes dans le domaine de l'histoire de la pensée, j'ai pu constater combien il serait agréable de conserver de cette fête un souvenir durable. Le seul hommage qui convînt à un pionnier de la science afin de remplacer une médaille commémorative, était nécessairement un livre, où devaient se refléter les idées de ceux qui sont en communion intellectuelle avec le vieillard infatigable, qui, dans sa longue et fructueuse carrière, a parcouru avec un égal bonheur le champs de l'épigraphie, celui de la paléographie, ceux de l'archéologie, de la bibliographie, de la linguistique, de l'exégèse biblique et de l'histoire des religions.

Aussi le recueil était-il conçu sur un plan plus vaste que celui sur lequel il a été exécuté: mais le temps a fait défaut à plusieurs des hommes qui auraient tenu à y être représentés par un travail personnel, et ils ont dû renoncer à l'enrichir du fruit de leurs veilles. On remarquera d'ailleurs que les articles dont se compose le recueil sont marqués au coin de l'originalité et offrent chacun un intérêt spécial. C'est ce qui, avec les difficultés inhérentes à l'impression de tant de types divers, explique le retard apporté à la confection du livre que j'ai l'honneur de présenter aujourd'hui au monde savant

J'eusse aimé orner d'une biographie détaillée et raisonnée le frontispice de ce recueil; mais j'ai pensé qu'il valait

mieux en faire le sujet d'une plaquette destinée à honorer le 80e anniversaire de mon vieil ami, que nous allons, si Dieu veut, célébrer le 21 Nov./3 Déc. 1899.

Il ne me reste donc qu'a exprimer toute ma reconnaissance, ainsi que celle de M. Daniel Chwolson, à toutes les personnes qui ont bien voulu répondre à mon appel et qui, en donnant ici un témoignage public des sentiments qu'ils professent à l'égard d'une des plus nobles figures de la science contemporaine, ont su augmenter, par leur contribution importante, le prestige que leur nom respecté assure à tous leurs ouvrages.*)

*) Qu'il me soit permis d'ajouter quelques mots à mon article sur le premier livre imprimé en hébreu.

On y trouvera, en dépit de mes efforts, plusieurs fautes d'impression et des erreurs dans la ponctuation du texte français, qu'on voudra bien excuser, vu les difficultés inhérentes à l'édition d'un ouvrage loin des yeux de l'auteur: quelques singularités et un évident laisser-aller dans l'orthographe du texte italien proviennent au contraire de mon désir de reproduire le plus scrupuleusement possible le manuscrit que j'avais sous les yeux; je ne me suis en effet décidé à corriger que les mots où je voyais indubitablement des traces d'étourderie.

Il ne sera pas sans doute déplacé de citer encore à propos d'Ezéchias Foa (p. 74 et 76 du présent recueil) un livre qui lui a appartenu et porte jusqu'à présent sa signature en regard du titre: c'est la חקת הפסח de Moïse fils de Vital (חיים) Pisanti, imprimée à Salonique en 5329 de la Création = 1569 de l'ère vulgaire: l'exemplaire en question fait depuis longtemps partie de ma bibliothèque.

M. Sam. Wiener me signale deux mss. de la „Friedlandiana" pour compléter mes notes sur la famille Foa: l'un, qu'il mentionne d'ailleurs dans sa מזכרת רבני איטליא (p. 56 de l'appendice au דעת קדושים), est un cahier de 17 ff. in 12. renfermant les ה' שחיטה couchés par écrit en 1723 à Reggio par Abraham f. de Moïse Foa, qui s'est fait examiner l'année suivante (5484 de la Création) par Benjamin f. d'Eléazar Cohen et a reçu de lui une הסכמה וקבלה על שחיטה, jointe maintenant au petit traité; l'autre, un in-16 de 34 ff., est intitulé פרקי משניות למנוחת הנפש, commence par le סדר לימוד למנוחת נפש איש או אשה הובא בב' יוסף תהלות לדוד חיד"א זצ"ל — et se termine sur les mots: נכתב מפני הצעיר משה פואה צרפתי לכבוד מו"ה יעקב שבתי נר"ו:

David Gunzburg.

Zur Geschichte des Tempelcultus in Jerusalem

von Prof. Dr. A. Büchler.

I. Die Verloosung der Dienstgeschäfte.

Die Geschichte des Opferdienstes im zweiten Tempel schreiben zu wollen, wäre ein Unternehmen, das aus zwei Gründen von vorn herein als aussichtslos zu bezeichnen ist; erstens weil uns für mehr als zwei Jahrhunderte jedwede Ueberlieferung über die Vorgänge im Heiligthum überhaupt fehlt, zweitens weil auch das erhaltene, auf die spätere Zeit bezügliche Material es nur in wenigen Fällen ermöglicht, Fragen nach Entwickelung im Opferdienste auch nur beiläufig zu beantworten. Um so dringender erscheint es, jede an sich noch so geringfügige Mittheilung, die über die Gestaltung des Dienstes im Tempel Licht verbreiten kann, auf ihren Inhalt genau zu untersuchen, die Bedeutung dieses festzustellen und die darin gebotene Aufklärung auf ihren geschichtlichen Werth zu prüfen. Bei dem allerorten betonten Festhalten der Priester an dem Hergebrachten und den fast als unverändert dargestellten Formen des Cultus ist es vor Allem gerathen, das Vorhandensein absichtlicher Aenderungen überhaupt zu belegen. So lesen wir in einer Baraitha in jerus. Joma VI, 43 d, Schab. IX, 12 a: בראשונה היו קושרין אותו בחלונותיהן ויש מהן שהיה מלבין ויש מהן שהיה מאדים והיו מתביישין אילו מאילו. חזרו וקשרו אותו בפתחו של היכל ויש שנים שהיה מלבין ושנים שהיה מאדים חזרו וקשרו אותו בכלע, „Ursprünglich band man den Purpurstreifen am Versöhnungstage an die Fenster, bei Einigen wurde er weiss, bei Anderen blieb er roth, und es schämten sich diese vor jenen, weshalb man ihn an den Eingang des Tempels band; als er wohl in manchen Jahren weiss wurde, in anderen aber roth blieb, da band man ihn an den Felsen, (auf welchen der Sündenbock am Versöhnungstage geführt wurde). In anderer

Form ist dieser Bericht in b. Joma 67a erhalten: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין ומתביישים התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים ועדיין היו מציצין ורואין הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו, „Anfangs band man am Versöhnungstage den Purpurstreifen an den Eingang der Vorhalle von Aussen; wurde derselbe weiss, da freuten sie sich, blieb er roth, da waren sie betrübt und schämten sich, weshalb man beschloss, ihn an den Eingang der Vorhalle innen zu binden. Doch sie schauten noch immer aus und wenn der Streifen weiss wurde, freuten sie sich, blieb er roth, da waren sie betrübt; und man beschloss, eine Hälfte des Streifens an den Felsen, die andere zwischen die Hörner des Bockes zu binden.“ Es sind dieses, wie die Nebeneinanderstellung lehrt, zwei von einander unabhängige Berichte, die dieselben Vorgänge in verschiedener Ausführlichkeit schildern und einander ergänzen; und wir erfahren aus denselben, auch wenn wir von den agadischen Zügen absehen, dass der rothe Streifen, den die Jerusalemer am Versöhnungstage ursprünglich an ihre Fenster zu binden pflegten, in den Tempel Eingang fand und endlich dem Sündenbock mitgegeben wurde.

Die Mischna Middoth II, 5 erzählt von der Oelhalle des Tempels חלקה היתה בראשונה והקיפוה כצוצרה שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן כדי שלא יהיו מעורבין und ausführlicher die Tosifta Sukka IV, 1: בראשונה כשהיו רואין שמחת בית השואבה היו אנשים רואין מבפנים ונשים מבחוץ כיון שראו שהן באין לידי קלות ראש עשו שלש גזוזטראות בעזרה כנגד שלש רוחות ששם נשים רואות בשמחת בית השואבה וכשהיו רואין בשמחת בית השואבה לא היו מעורבין, „Anfangs, als das Volk das Fest des Wasserschöpfens mitansah, schauten die Männer vom Vorhofe und die Frauen von Aussen zu; als aber die Behörde sah, dass dieses zu Leichtsinn führte, liess sie in dem Frauenvorhofe an drei Wänden drei Gesimse machen, von welchen die Frauen dem Feste des Wasserschöpfens zusahen und sich nicht mehr unter die Männer mengten.“ In Sukka IV, 4 berichtet ferner die Mischna, dass, wenn der erste Tag des Laubhüttenfestes auf Sabbath fiel, das Volk seine Feststräusse schon am Freitag auf den Tempelberg trug, und sich Jeder am Festtage einen nahm; da dieses

zu Thätlichkeiten und Schlägereien führte, bestimmte der Gerichtshof, dass man der Pflicht des Feststraussnehmens zu Hause genüge. In Bikkurim III, 7 giebt die Mischna die Bestimmungen über das Vorlesen des bei der Darbringung der Erstlinge vorzutragenden Abschnittes in Deuteron. 26 und sagt: „Anfangs las ihn jeder, der lesen konnte; wer nicht lesen konnte, dem las man ihn vor. Als deshalb Viele die Darbringung der Erstlinge unterliessen, beschloss die Behörde, dass man den Abschnitt Jedermann ohne Unterschied vorlese.“ In Pessaḥ. 57a, Tos. Menaḥ. XIII, 18 meldet ein Baraitha: „Anfangs legte man die Felle der im Tempel dargebrachten Opfer in die Halle Beth-Parwah und vertheilte sie am Abend unter die dienstthuenden Priester; als aber die gewaltthätigen Priester sich dieselben aneigneten, beschloss die Behörde, dass man die Felle nur jeden Freitag vertheile. Da jedoch die vornehmen Priester sich derselben noch immer mit Gewalt bemächtigten, weihten die Eigenthümer die Felle Gott.“

Man wird mit Recht bemerken, dass die hier verzeichneten Fälle von Umgestaltungen gar nicht den Opferdienst im Tempel, sondern Dinge betreffen, die wohl mit diesem in Verbindung standen, ohne aber zu demselben zu gehören. Denn ist auch der Purpurstreifen dem Sündenbock zwischen die Hörner gebunden worden, so hat er doch nichts mit dem Opfer selbst zu thun. Ich nenne daher noch folgenden Bericht aus Joma II, 1: „Anfangs konnte jeder Priester, der wollte, die Enthebung der Asche vom Altare vornehmen; waren mehrere Priester anwesend, so liefen sie die Altartreppe hinan und wer früher oben anlangte, erhielt das Recht. Waren zwei gleichzeitig an's Ziel gelangt, so sagte ihnen der Vorgesetzte: Looset. Einmal kamen zwei gleichzeitig oben an und der eine stiess den zweiten hinab, so dass dieser fiel und den Fuss brach. Als der Gerichtshof sah, dass dieses Verfahren Unglück bringen konnte, beschloss er, dass die Enthebung der Asche nur durch Verloosung zugetheilt werde.“ Hier ist wohl auch keine eigentliche Opferhandlung abgeändert worden, sondern nur die Art und Weise der Vertheilung von solchen, aber es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass die

Abänderung, wenn auch nicht das Wesen, so doch sicherlic einen sehr wichtigen Punkt der Organisation des Cultus betrif und deshalb einen Einblick in diese selbst gewährt. Uebrigen dient die Untersuchung über diesen Punkt nur als Grundlag zur Prüfung eigentlicher Opferhandlungen, und wir wolle bei demselben einen Augenblick verweilen. Die uns erhaltene Angaben über die Verloosung dieses Dienstgeschäftes er möglichen es nämlich, den Zeitpunkt zu bestimmen, wan die letztgenannte Abänderung erfolgt ist. Eine Baraitha in Jom 23 a (Tos. Joma I, 12; Sifre Numeri § 161; jerus. Joma II, 39 d erzählt: „Einmal liefen zwei Priester die Treppe des Altare hinan und der eine kam früher als der andere oben an; d stiess dieser jenem ein Messer in's Herz. Da trat R. Zado auf die Stufen der Vorhalle und wendete sich an das Vol mit einer Ansprache, mit der er es zu Thränen rührte.“ [1]). E braucht nicht gesagt zu werden, dass der Vorfall sich z einer Zeit ereignete, als die Enthebung der Asche, oder, – da in dem Berichte nicht erwähnt wird, bei welcher Opfer handlung die entsetzliche That geschah, — die Dienstgeschäft überhaupt noch nicht durch Verloosung vertheilt wurden. S war es demnach noch zur Zeit R. Zadok's, dessen Geschicht uns so ziemlich bekannt ist. Laut Sifre Deuteron. § 38 Kidduschin 32 b war er einmal mit Elieser ben Hyrkano

---

[1]) Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I, Seite 48, Note 4. In Not 2 weist er auf die Parallelstelle in Tos. Schebuoth I, 4 hin, wo di beiden Priester als שני אחים כהנים bezeichnet werden, was er wörtlich m Brüdern übersetzt. Doch zeigt eine Reihe von Stellen, an denen de selbe Ausdruck vorkommt, dass hierunter Amtsbrüder zu verstehen sind so in der Baraitha Joma 37 a deutlich די שיהיו שנים עשר אחיו הכהנים העסוקין בתמיד מקדשין ידיהן ורגליהן בבת אחת, Joma 38 b יא כשהוא נותן קולו בנעימה מבנים ודלו לתוך פיו ומניח אצבעו בין הניסין עד שהיו אחיו הכהנים נזקרים בבת ראש לאחוריהם Joma 35 b זרו עליועל אליעזר בן חרסום שעשתה לו אמו כתונת משתי רבוא ולא הניחוהו אחיו הכהנים ללובשה מפני שנראה כערום, Joma 53 b עשה בכהן גדול אחד שהאריך בתפלתו ונמנו אחיו הכהנים ליכנס אחריו (vgl. Tos. Joma III. 5; j. Joma V, 42 c); Joma 25 l j. Joma III, 40 d unten; Sebaḥim 100 a, wo die Parallelstelle in Semaḥot IV für אחיו : חבריו hat (Sifra p. 94 a hat חכמים. was aus חבריו verschriebe ist, da die Stelle sonst gleichlautend ist). Auch in der Mischna komn der Ausdruck vor: Tamid II, 1, VII, 1, 2, Middoth V, 5 (Tos. Ḥagiga II, 9 er geht, wie mir scheint, auf I Chron. 16, 39 ואחיו הכהנים zurüc vgl. Tos. Joma I, 6, Sifra p. 94 c, Tos. Para III, 1, Sukka, 51b und sons

und Josua ben Ḥananja Gast des Patriarchen Gaṃaliel II und nahm im Lehrhause des letzteren einen hohen Rang ein (Tos. Synhedr. VIII, 1; jerus. Synhedr. I, 19 c). Da Gamaliel frühestens im Jahre 80 zu seiner Würde gelangte, kann der eben erwähnte Vorfall nicht vor diesem Jahre sich zugetragen haben. Andererseits erzählt Eleasar, der Sohn des uns beschäftigenden Zadok, dass er, auf den Schultern seines Vaters sitzend. die Verbrennung einer unzüchtigen Priestertochter in Jerusalem mitangesehen habe (Tos. Synhedr. IX, 11; jerus. VII, 24 b; b. Synhedr. 52 b) und dass er dort Schüler Jochanan's, des Hauraniten war (Tos. Sukka II, 4; b. Jebam. 15 b). Daraus ergiebt sich, dass R. Zadok vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem gelebt und bereits dort einen Sohn hatte, der die Schule besuchte. Er muss aber zur Zeit, als er im Tempel an das Volk sich wandte, angesehen und auch nicht mehr jung gewesen sein, da er sich sonst eine Strafrede zu halten, nicht hätte erlauben dürfen. Dafür spricht auch die Mittheilung des Midrasch (Threni rab. zu 1, 5, b. Gittin 56 b), dass ihn Jochanan b. Sakkai bei der Eroberung Jerusalems in Gegenwart Vespasian's (= Titus) als einen Greis mit Ehrfurcht behandelt und seine Freilassung sich erbittet. Setzen wir den Fall, Zadok wäre schon im Jahre 85 im hohen Alter von 80 Jahren gestorben, so müsste der Vorfall im Tempel, bei dem er jedenfalls 40 Jahre alt gewesen sein dürfte, im Jahre 45 sich zugetragen haben; es sei hierbei bemerkt, dass der obigen Berechnung gegen die Wahrscheinlichkeit solche Zahlen zu Grunde gelegt wurden, die das Geschehniss in die möglich früheste Zeit hinaufrücken. Die Verloosung der Dienstgeschäfte im Tempel, oder zu mindestens die der Enthebung der Asche vom Altare kann somit erst nach dem Jahre 45 eingeführt worden sein. Hieraus folgt aber zugleich, dass die Mischna Tamid I, 2, die den Priester, der die Enthebung der Asche besorgt, durch's Loos bestimmt werden lässt, die Einrichtungen nach dem Jahre 45 beschreibt[1]); ebenso die hierin mit ihr übereinstimmende Beschreibung in Joma II, 2.

[1]) Darauf hat bereits Grätz in Monatsschrift 1878, Seite 220 hingewiesen. Ueber die ganze Einrichtung des Verloosens selbst bietet die talmudische Ueberlieferung sonst nur Weniges dar, doch ist auch dieses

Es ist für die Zeitbestimmung von Werth, auch die Angabe über den Vorgang bei der Verloosung kennen zu lernen. Wir lesen in einer Baraitha in Joma 25a: לשכת הגזית כמין בסילקי גדולה היתה. פיס במזרחה וזקן יושב במערבה והכהנים מוקפין ועומדים כמין כוכליאר והממונה בא ונוטל מצנפת מראשו של אחד מהם ויודעים שממנו פיס מתחיל. אין[1]) מוציאין לא שלוש ולא גודל מפני הרמאים ואם הוציא שלוש מונין לו, גודל אין מונין לו ולא עוד אלא לוקה מן הממונה בפקיע „Die Gasithhalle glich einer grossen Basilika; die Verloosung fand im Osten derselben statt. der Gelehrte

---

sehr beachtenswerth. Während die Mischna Tamid III, 1 und, wörtlich übereinstimmend, Joma II. 3 angiebt, dass jedes einzelne Dienstgeschäft durch das Loos zuertheilt wurde, lesen wir in einer von R. Chijja vorgetragenen Baraitha in Joma 25b לא לכל עבודה ועבודה מפייסין אלא כהן שזוכה בתמיד שנים עשר אחיו הכהנים נמשכין עמו. dass man nicht für jede Opferhandlung den Priester durch's Loos bestimmte, sondern nur einen für das Morgenopfer. dem sich seine zwölf Genossen anschlossen und die einzelnen Geschäfte unter sich vertheilten. Diese Annahme hat zur Voraussetzung, dass sich dem einen Priester, der für das Morgenopfer ausgeloost wurde, nur zwölf andere anschliessen, und dass es den Priestern selber überlassen wird, die Arbeiten unter sich zu vertheilen. Beide Punkte setzt auch die Schilderung in Joma II, 1 voraus: „Anfangs nahm die Enthebung der Asche vom Altare jeder Priester vor, der da wollte; waren deren mehrere, so liefen sie die Treppe des Altares hinan, und wer früher an's Ziel kam, nahm die Enthebung vor.“ Da wird als Regel angenommen, dass nur ein Priester für diesen Dienst im Tempel am frühen Morgen anwesend ist, und dass, falls mehrere da waren, es diesen überlassen wird, durch ihr Laufen zu entscheiden, wer die Asche vom Altare entheben soll. Vielleicht sind uns hierin die Verhältnisse, die der Einführung des Verloosens vorausgegangen, geschildert. Zwischen beiden scheint der Thatbestand zu stehen, den eine Bemerkung R. Jehuda's in Joma 25b, Tos. Joma I, 11 uns erkennen lässt; er sagt: לא היה פיס למחתה אלא כהן שזוכה בקטורת אומר לזה שעמו זכה עמי המחתה für das Holen des Feuers für das Räucherwerk wurde kein Priester durch's Loos bestimmt, sondern der Priester, der für die Darbringung des Räucherwerkes bestimmt war, sagte seinem Nachbar, dass er die Feuerkohlen hole. Jedenfalls muss diese Bestimmung, da anzunehmen ist, dass sie auf Thatsachen zurückgeht, eine andere Zeit behandeln, als Tamid V, 5 und Joma II, 4, die hier mit Tamid wörtlich übereinstimmt.

[1]) Von hier ab findet sich die Baraitha nicht mehr in Joma 25a, sondern in Joma 23a und jerus. Joma II, 39d oben; dass beide Stücke zusammengehören und Theile einer Baraitha bildeten, zeigt die Parallelstelle in der Tos. Joma I. 10 und Sukka IV, 6. Der Talmud hat an beiden Stellen nur so viel angeführt, als seine Erörterung erforderte.

sass im Westen, die Priester standen im Halbkreise und der Beamte kam und nahm dem die Mütze ab, bei dem die Verloosung beginnen sollte. Zu diesem Behufe streckten alle je einen Finger in die Höhe, doch sollte es wegen der Betrüger weder der Mittelfinger noch der Daumen sein; hatte jemand den Mittelfinger ausgestreckt, so zählte man denselben mit, der Daumen aber wurde nicht nur nicht mitgezählt, sondern sein Eigenthümer auch mit der Peitsche geschlagen." Wir hören hier, dass der Verloosung ein Gelehrter anwohnt, ohne aber dass der Zweck seiner Anwesenheit bezeichnet oder auch nur angedeutet wäre. Wir begegnen demselben auch sonst bei vorbereitenden Handlungen der Priester; so in Joma I, 3—5, wo mehrere זקנים מזקני בית דין den Hohenpriester vor dem Versöhnungstage über alle von ihm an diesem Feste persönlich auszuführenden Opferhandlungen belehren und ihn vor Beginn seines Dienstes beschwören, dass er genau nach ihren Vorschriften handle. Ferner in Para III, 7, wo sie זקני ישראל genannt werden und den Hohenpriester veranlassen, Reinigungen im Sinne der Pharisäer vorzunehmen, bevor er an die Zubereitung der Reinigungsasche schreitet. Es ist auf Grund dieser Stellen wahrscheinlich, dass der Gelehrte ein Mitglied des genannten Gerichtshofes ist, der die Vorbereitungen der Priester, besonders aber die Verloosung der einzelnen Dienstgeschäfte, wie auch alles Andere, das in der Gasithhalle ausgeführt wurde, wie z. B. das Gebet während des Opferdienstes (Tamid V, I), überwachte. Hat uns schon die Erkenntniss, dass das Bestimmen eines Priesters für die Enthebung der Asche durch das Loos erst in den drei Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung eingeführt wurde, die auch durch den Bericht über R. Zadok gestützte Vermuthung nahe gelegt, dass auch die Verloosung der einzelnen Dienstgeschäfte erst kurz vorher Eingang gefunden hat, so zeigt auch die Anwesenheit des Gelehrten bei der Vertheilung der Opferhandlungen, dass wir es hier mit einem neuen Brauche zu thun haben[1]). Nun nennt die Mischna Schekalim V, 1

---

[1]) In jerus. Pea VIII, 21a, Schekalim V, 48d unten erklärt ein Amoräer das Wort פקיע in Schekalim V, 1 als Dochte, welcher Ansicht

den Mathia ben Samuel als Beamten über die Verloosung, woraus mit Wahrscheinlichkeit folgt, dass auch die mit Mathia zu gleicher Zeit wirkenden Beamten, welche dort aufgezählt werden, Aemter bekleideten, die, wie das über die Verloosung, den letzten Jahrzehnten vor 70 ihre Entstehung verdanken. Hiefür spricht noch eine andere Wahrnehmung; die Baraitha, der wir die Angabe über die Anwesenheit des Gelehrten in der Gasithhalle entnahmen, meldet, dass der Priester, der bei der Verloosung statt des Zeigefingers den Daumen ausstreckte, vom Vorgesetzten mit dem Riemen geschlagen wurde. Wir erfahren hieraus, dass im Tempel grosse Strenge geübt wurde, und finden diese in Middoth I, 2 wieder, wo gleichfalls in den letzten Jahrzehnten des Tempelbestandes die den Tempelberg bewachenden Leviten, wenn sie schlafend überrascht wurden, mit dem Stocke geschlagen und ihnen sogar die Kleider angezündet wurden. Nun findet sich das zur Bezeichnung des Riemens gebrauchte Wort nur noch in Schekalim V, 1, בן בבי על הפקיע, in Verbindung mit dem darüber gesetzten Beamten und es ist sehr wahrscheinlich, dass es an beiden Stellen dasselbe bedeutet und dass das Amt im Zusammenhange mit der neuen Ordnung und der innerhalb derselben geübten Strenge in's Leben gerufen wurde [1]).

II. Simon, der Gerechte.

Für das wichtige Ergebniss, dass die Mischna Tamid und Joma die Tempelordnung, wie sie nach dem Jahre 45 sich gestaltete, beschreibt, lässt sich ein weiterer Beweis bei-

---

ursprünglich auch Abbai in Joma 23 a war, doch, wie er selber bemerkt, wurde er durch die Baraitha zur oben mitgetheilten Auffassung geführt. Was Levy (s. v. פקיע) hierüber bemerkt, spricht nicht gegen die Richtigkeit dieser Deutung des Wortes, denn dass in Schekalim V, 1 bloss von den Gegenständen, die zu den Tempelbedürfnissen gehören, die Rede wäre, ist unrichtig.

[1]) Es sei noch bemerkt, dass die Verloosung der Enthebung der Asche vom Altare laut Tamid I, 2 in der Halle Beth-Moked vor sich ging, da zur Zeit, als der Priester an diesen Dienst selber sich begab, — wie die weitere Beschreibung lehrt, — alle anderen Räume des Tempels geschlossen waren. Dagegen fand die Verloosung der übrigen Opferhandlungen in der Gasithhalle statt, wie die Mischna Tamid III, 1, V, 2 und die oben angeführte Baraitha melden.

bringen. Eine Baraitha in Joma 39a (Tos. Sota XIII, 7; jerus. Joma V, 43c) zählt eine Reihe wunderbarer Erscheinungen auf, die mit dem Tode Simon's, des Gerechten aufhörten, sich, wie bis dahin, regelmässig zu zeigen. Eine derselben ist folgende: So lange er lebte, brannte die westliche Lampe des Armleuchters im Tempel 24 Stunden, dagegen fand man sie nach seinem Tode schon am Morgen bald brennend, bald erloschen. Nun meldet Tamid III, 9: „Wem die Aufgabe zufiel, den Leuchter von der Asche zu reinigen, der begab sich in den Tempel. Fand er die beiden östlichen Lampen brennend, so reinigte er die übrigen und liess jene noch brennen; fand er sie erloschen, so reinigte er sie zuerst, zündete sie an den noch brennenden Lampen an und reinigte dann die anderen [1]. Nach einer Weile, während der andere Opfergeschäfte besorgt wurden, begab er sich laut Tamid VI, 1 ein zweites Mal in den Tempel: fand er die beiden östlichen Lampen noch brennend, so reinigte er die östliche von beiden und liess die westliche brennen, um daran am Nachmittag die übrigen Lampen anzuzünden; fand er jene erloschen, so reinigte er sie und zündete sie am Feuer des Brandopferaltares an.“ Von den an der westlichen Lampe der beiden östlichen gemachten Wahrnehmungen spricht nun die Baraitha. Ist es nun auch nicht zu leugnen, dass jeder ihrer Berichte den Stempel der Agada an sich trägt, so ist es ebenso sicher, dass es thatsächliche Beobachtungen sind, die sie agadisch behandelt, und wir haben dieselben nur der Hülle zu entkleiden, um sie als geschichtliche Angaben verwerthen zu können. Jedenfalls darf der Zeitpunkt, den sie für den Wechsel in den aufgezählten Erscheinungen angiebt, berücksichtigt werden, und wir dürfen mit Hülfe desselben feststellen, dass die Mischna Tamid, die Bestimmungen für den Fall trifft, dass die westliche Lampe erlischt, die Zustände nach dem Tode Simons beschreibt. Dasselbe zeigt der zweite Punkt, der erzählt, dass das Loos, welches am Versöhnungstage einen der beiden Böcke zum Opfer bestimmte, bei Lebzeiten Simon's stets in die rechte

---

[1]) Ueber die Lesearten siehe Raschi zu Joma 39a und Maimuni in seinem Mischnacommentar zu Tamid III, 9.

Hand des Hohenpriesters gerieth, als er es aus der Urne zog, während es nach dem Tode jenes manchmal in die Linke kam. Nun finden wir in Joma IV, 1 die Schilderung, dass der beim Loosen zur Seite des Hohenpriesters stehende Segan diesem, wenn er das Loos mit dem Worte „dem Ewigen“ mit der linken Hand zog, zuruft, diese zu heben. Diese Mischna setzt sonach die Möglichkeit, oder richtiger, — da wir es mit der Beschreibung des Opferdienstes zu thun haben, — die Thatsache voraus, dass das Loos in die Linke des Hohenpriesters gelangt, schildert sonach, wie Tamid, die Zeit nach dem Tode Simons. Drittens berichtet dieselbe Baraitha, dass, so lange dieser lebte, der Purpurstreifen am Versöhnungstage stets weiss wurde, während er nach dessen Ableben manchmal seine Farbe beibehielt. Nun haben wir bereits oben die verschiedenen Phasen in der Entwickelung des den Purpurstreifen betreffenden Brauches kennen gelernt und erfahren, dass jener ursprünglich an die Fenster der einzelnen Häuser gebunden wurde, und man seinen Platz erst veränderte, als man sah, dass er seine Farbe beibehielt. Wenn sonach die Mischna Joma IV, 6 in ihrer Beschreibung des Opferdienstes meldet, dass der Begleiter des in die Wüste geführten Bockes den Streifen an den Kopf desselben bindet, so hat sie die letzte Phase der erwähnten Entwickelung vor Augen, die es zur Voraussetzung hat, dass der Streifen am Versöhnungstage unverändert blieb, und die erst mehrere Jahre nach dem Tode Simons eingetreten sein kann [1]). In dem vierten Berichte enthält die Baraitha die Mittheilung, dass beim Leben Simon's das Feuer

---

[1]) Bei Lebzeiten Simon's waren laut der Baraitha die Purpurstreifen an die Fenster der Häuser in Jerusalem gebunden; als man aber im ersten Jahre nach seinem Tode bemerkte, dass der Streifen roth blieb, verlegte man ihn an den Eingang der Tempelhalle von Aussen. Als man sich auch da enttäuscht sah, wurde er an die Innenseite der Vorhalle gebunden und als man auch da dieselbe Erfahrung machte, wurde beschlossen, den Streifen an die Hörner des in die Wüste geführten Bockes zu binden. Nimmt man, dem Wortlaute des Berichtes entsprechend, noch an, dass zwischen der einen und der anderen Phase zwei Jahre liegen, so muss die von der Mischna beschriebene letzte vom Tode Simon's durch mehrere Jahre getrennt sein. Noch sei auf Joma

des Altares immer stark war und man sich auf die vorgeschriebenen beiden Holzstösse zur Unterhaltung desselben beschränken konnte, während nach seinem Tode oft Holz nachgelegt werden musste. Die Mischna Tamid, die nur den Morgenopferdienst beschreibt, nicht aber auch die Geschäfte der Priester während des Tages, bietet Nichts dar, was zur Klarlegung dieses Punktes hinsichtlich der Zeitbestimmung dienen könnte. Dagegen enthält Joma IV, 6 folgende Meinungsverschiedenheit: בכל יום היו שם ארבע מערכות והיום חמש דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר בכל יום שלש והיום ארבע. רבי יהודה אומר בכל יום שתים והיום שלש, R. Meir sagt, an jedem anderen Tage wurden vier Holzstösse aufgeschichtet, am Versöhnungsfeste fünf; R. Jose meint, sonst drei, an diesem Tage vier; nach R. Jehuda waren sonst nur zwei, am Versöhnungsfeste drei. Die Baraitha in Joma 45a (Tos. Joma III, 3) giebt uns auch den Zweck jedes einzelnen Holzstosses an: der erste, der grosse Holzstoss, diente zum Verbrennen des täglichen Opfers, der zweite zu dem des täglichen Räucherwerkes, der dritte zur Unterhaltung des Altarfeuers, der vierte zum Verbrennen der Opferstücke, die das Feuer des vorhergehenden Tages nicht verzehrt hatte, der fünfte zu dem des Räucherwerkes am Versöhnungstage. Zwei Lehrer nehmen sonach an, dass die Aufschichtung eines dritten Holzstosses zur Unterhaltung des Altarfeuers zur Regel gehört habe, ihre Beschreibung hat also die Verhältnisse im Tempel, wie sie nach dem Tode Simon's sich gestaltet hatten, zum Gegenstande [1]), was sich

VI, 8 hingewiesen: „Man sagte dem Hohenpriester, dass der Bock in der Wüste angelangt sei. Woher wusste man dieses? R. Jehuda sagte: Es waren Wachposten aufgestellt, die einander durch Schwenken von Tüchern Zeichen gaben. R. Ismael sagte: Sie hatten ja ein anderes Zeichen! War doch ein Purpurstreifen an den Eingang der Halle gebunden, der in dem Augenblicke, als der Bock in der Wüste ankam, weiss wurde.“ Aus der Bemerkung R. Ismaels ist ersichtlich, dass er von der Verlegung des Streifens keine Kenntniss hatte. Es ist diese Thatsache zugleich ein Beweis dafür, dass diese Stelle nicht zur ursprünglichen Beschreibung des Opferdienstes am Versöhnungstage gehört, die in IV, 6 den Streifen an den Kopf des Bockes binden lässt; vgl. Derenbourg in Revue des Études Juives VI, Seite 47.

[1]) Die Baraitha in Joma 27b מי שזכה בהרומת הדשן זכה בסידור מערכה ובסידור שני גזירי עצים kann nur bedeuten, dass der Priester, der die Enthebung

uns auch von der Mischna Tamid und Joma ergeben hat. Nun findet sich die Aufzählung der im Zusammenhange mit Simon, dem Gerechten genannten Erscheinungen auch noch in einer anderen Baraitha in Joma 39 b (jerus. Joma VI, 43 c unten). Da ist jedoch statt Simon's eine genaue Zeitangabe eingefügt, indem erzählt wird, vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels sei das Loos am Versöhnungstage nicht in die rechte Hand des Hohenpriesters gelangt, der Purpurstreifen nicht weiss geworden, die westliche Lampe erloschen und haben sich die Thüren des Tempels von selber geöffnet, bis R. Jochanan ben Sakkai sie hart anfuhr. Es ist auch dieses eine agadisch gehaltene Schilderung, die mit der oben besprochenen Baraitha vollständig übereinstimmt und aus der hervorgeht, dass der Tod Simon's, des Gerechten vierzig Jahre vor der Zerstörung angesetzt wurde. Da wir es aber mit einer agadischen Stelle zu thun haben, darf diese Zahl, besonders da es die runde 40 ist, nicht ohne Prüfung hingenommen werden; es muss vielmehr der Versuch gemacht werden, die Zeit, an die so viele Veränderungen im Tempel sich knüpfen, durch andere Mittel zu bestimmen.

Die Baraitha, die wir eben angeführt haben, berichtet, die Thüren des Tempels, die am Abend geschlossen wurden, haben sich von selber geöffnet, und R. Jochanan ben Sakkai habe sie angefahren. Da uns die Wirksamkeit dieses Lehrers auch sonst bekannt ist, lässt sich die Zeit dieses Vorfalles annähernd feststellen. Wir wissen, dass er im Jahre 70 während der Belagerung aus Jerusalem flüchtete und nach der Zerstörung des Tempels mehrere Jahre an der Spitze des Lehrhauses in Jabneh stand. Da er laut dem Berichte über seine Flucht bereits erwachsene Schüler hatte[1]), deren

---

der Asche besorgt hat, sich auch an dem Ordnen des Holzstosses betheiligen konnte, da laut Tamid II, 3 diese Arbeit, wie auch das Reinigen des Altares von Asche nach II, 1 von den anwesenden Priestern besorgt wird. Es ist Dieses auch natürlich, das dieser Dienst Raum und Arbeit genug für alle bot.

[1]) Aboth di R. Nathan, Cap. IV, Seite 12 a; II. Version Cap. VI, Seite 10a; vgl. auch ihre Anwesenheit bei der Beschneidung Elisa b. Abujas in jerus. Ḥagiga II, 77b; Kohel. rab. zu 7, 8; Jalkut zu Kohel. 7, 8.

einer im Tempel als Levite fungirte[1]), so muss er im Jahre 70 schon in reiferem Alter gestanden haben und angesehen gewesen sein, wofür übrigens seine politische Stellung in Jerusalem deutlich spricht[2]). Am weitesten führt uns die Angabe über seine Unterredung mit dem Hohenpriester Ismael, Sohn Phiabi's, hinauf, der zwischen 59 und 61 fungirte; und auch dieses Gespräch zeigt, dass R. Jochanan zur Zeit, als es geführt wurde, ein Mann von Bedeutung und Einfluss war[3]). Dasselbe hat seine Apostrophirung des Tempels zur Voraussetzung und sie könnte zwischen 59 und 70 stattgefunden haben; hieraus ergäbe sich, dass die Thüren des Tempels sich um dieselbe Zeit geöffnet haben und Simon kurz vorher gestorben sein muss. Freilich kann zwischen dem Tode Simon's und diesem Auftreten R. Jochanan's eine, wenn auch nur kurze Reihe von Jahren verstrichen sein, und wenn wir noch die Möglichkeit dessen, dass R. Jochanan schon vor seiner Unterredung mit Ismael, dem Sohne Phiabi's, zu Ansehen gelangt ist, in Anschlag bringen, so müsste der Tod Simon's vielleicht bis zum Jahre 50 hinaufgerückt werden.

Nun berichtet auch Josephus (Bellum VI, 5, 3) von dem Vorfall, dass sich die Thore des Tempels, obgleich sie am Abend nach Vorschrift geschlossen wurden, nachts von selber öffneten; er bemerkt aber ausdrücklich, dass dieses in der Nacht des 8. Artemisios im Jahre 66 sich ereignete[4]), und da es unzweifelhaft ist, dass beide Quellen von demselben merkwürdigen Geschehnisse erzählen, so dürfte Simon, mit dessen Tod dasselbe in Verbindung gebracht wird, frühestens im Jahre 60 gestorben sein. Nichts, was bisher für das Jahr 50 als das seines Todes vorgebracht wurde, kann gegen das eben gewonnene Ergebniss geltend gemacht werden, da die Angaben nicht so bestimmt lauten, dass ein Schwanken innerhalb des Zeitraumes von zehn Jahren ausgeschlossen wäre[5])

[1]) Arakhin 11b.

[2]) Aboth di R. Nathan Cap. IV, Seite 11b.

[3]) Tos. Para III, 6 verglichen mit III, 8; siehe Seite 15.

[4]) Siehe Grätz in Monatsschrift 1881, Seite 102, Geschichte III, Seite 742, Note 2.

[5]) Nur die Meldung in Tos. Sota XIII, 6; jerus. Sota IX, 24d; b. Sota 33a und Megillath Taanith zum 22. Schebat, בטילת עבידתא דאמר סנאה

Da es auf Grund der Mittheilungen über Simon in den oben besprochenen Baraithas wahrscheinlich ist, dass er Hoherpriester war, müsste, — wenn die eben ausgesprochenen Vermuthungen sich als richtig erweisen sollen, — auch ermittelt werden können, welchem der von Josephus namentlich aufgezählten Hohenpriester Simon entspricht. Die Grenze nach unten ist in dem Jahre 66 gegeben, doch fehlt uns jede bestimmte Angabe, welche die nach oben bezeichnen würde, da von den vierzig Jahren der Baraitha völlig abzusehen ist; es wurde uns nur wahrscheinlich, dass wir über das Jahr 50 nicht hinauszugehen haben.

Wir finden in der 28 Namen umfassenden Reihe von den Hohenpriestern, die seit Herodes' willkürlichem Eingriffe in die Tempelverhältnisse diese Würde bekleidet haben, drei mit dem Namen Simon: Simon, Sohn des Boëthos (etwa 24—5 v. Chr.), Simon, Sohn des Kamithos (etwa 17—18 n. Chr.) und Simon Kantheras, Sohn des Boëthos (41 n. Chr.). Was uns Josephus über dieselben mittheilt, macht es unmöglich, den in den Baraithas geschilderten Simon mit einem von ihnen zu identificiren. Denn der erste und dritte gehörte dem Hause Boëthos an, von dem wohl aus Josephus nichts Näheres bekannt ist, dem aber eine in jedem Satze glaubwürdige Baraitha (Pessaḥim 57a) ein sehr schlechtes Zeugniss ausstellt[1]). Der zweite ist Josephus nur dem Namen nach bekannt (Antiquit. XVIII, 2, 2), dagegen weiss eine Baraitha (Joma 47a; jerus. Joma II, 38d; Tos. Joma IV, 20)[2]) von einem Vorfalle, der sich während der Hohenpriesterschaft dieses Simon am Versöhnungstage zugetragen hat, zu erzählen, ohne dass auch nur eine Andeutung auf seine Fröm-

---

להיתאה להיכלא müsste aus der Geschichte dieser Zeit erklärt werden. Das über Caligula Gemeldete ונהרג גסקלגוס ובטלו גזירותיו kann nicht zu dem obigen Satz gehören, da dieser aramäisch ist, jener dagegen hebräisch, und in der That hat es der aramäische Grundtext der Fastenrolle nicht es scheint eine erklärende Glosse zu sein.

[1]) Vgl. Tos. Menaḥoth XIII, 21, Derenbourg, Essai, Seite 232 ff. Grätz in Monatsschrift 1881, Seite 97, Geschichte III, 740 will ihn mit Simon Kantheras identificiren, ohne dafür irgend einen Beweis erbringen zu können.

[2]) Vgl. Grätz in Monatsschrift 1881, 54 ff, Geschichte III, 738.

migkeit vorhanden wäre. Es scheint sonach kein Simon zu sein, der mit Simon, dem Gerechten identificirt werden könnte, sondern wir haben ihn unter einem anderen Namen zu suchen. Hierin wird uns ein sehr wichtiges und für die Hohenpriester der herodianischen Zeit charakteristisches Merkmal gute Dienste leisten: der gesuchte Hohepriester muss, wenn er mit Simon identisch sein soll, fromm gewesen sein. Die talmudische Tradition, die sich über die Hohenpriester der letzten Jahrzehnte sehr abfällig äussert, kennt nur einen frommen unter ihnen, den sie als einzige Ausnahme besonders verherrlicht: Ismael ben Phiabi. So sagt die Mischna Sota IX, 15: Seitdem Ismael ben Phiabi gestorben ist, hat der Glanz des Hohenpriesterthums aufgehört, und die Baraitha in Pessaḥ. 57a: Die Vorhalle des Tempels rief aus: Oeffnet euch, ihr Thore, dass einziehe Ismael, der Sohn Phiabi's, der Jünger des Pineḥas, und Hoherpriester werde! Nach Para III, 5 gehört er zu den wenigen Hohenpriestern, die Reinigungsasche zubereitet haben[1]), und er wird in Tos. Para III, 6 veranlasst, wegen eines Formfehlers eine zweite rothe Kuh zu verbrennen, worauf er, wie es scheint, bereitwillig eingeht. Es liegt in Folge dieses entscheidenden Merkmales, dem das nicht minder wichtige betreffend die Chronologie zur Seite steht, die Vermuthung nahe, dass unter Simon, dem Gerechten in den beiden Baraithas Ismael, Sohn Phiabi's, der zwischen 59 und 61 die Hohenpriesterwürde bekleidete, gemeint ist[2]). Hiefür spricht auch, dass die kurze Schilderung der Mischna von Ismael,

---

[1]) In Joma 9a nennt der in historischen Angaben sonst gut unterrichtete und zuverlässige Amoräer Jochanan nur drei Hohepriester, deren Functionsdauer er kennt: Simon, den Gerechten I, Johannes und Ismael ben Phiabi, den letzten mit 10 Jahren.

[2]) Es scheint auch sonst eine Verwechslung der beiden vorzuliegen; in Joma III, 5 wird nämlich angegeben, Simon, der Gerechte habe zwei rothe Kühe verbrannt, was in Tos. Para III, 6 mit genauer Angabe der Veranlassung auch von Ismael ben Phiabi berichtet wird. Ob der in den Hohenpriesterlisten des שערי ציון (ed. Buber, Seite 21) und des סדר עולם (Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, Seite 166) genannte שמעון הגדול hierher gehört, lässt sich wegen der grossen Verwirrung, die in den Verzeichnissen herrscht, nicht bestimmen.

dass mit seinem Tode der Glanz der Hohenpriesterwürde aufgehört habe, genau Dasselbe besagt, was die Einzelberichte der Baraitha über die unter Simon sich stets wiederholenden Wundererscheinungen, die nach seinem Ableben aufhören, nämlich, dass Ismael, beziehungsweise Simon der letzte wahre Hohepriester gewesen sei[1]). Nun liegen allerdings zwischen dem Jahre 61, wann Ismael Hoherpriester zu sein aufhörte, und zwischen dem Aufspringen der Thore im Jahre 66 fünf Jahre, während die Baraitha erzählt, es sei dieses bald nach dem Tode Simons geschehen. Doch bezeichnet, wie es die zweite Baraitha in ihrer Schilderung der letzten vierzig Jahre vor der Tempelzerstörung deutlich zeigt, der Ausdruck „nach seinem Tode", dem noch מכאן ואילך beigefügt ist, die Zeit von 61 bis 70.

Sind die in der Baraitha aufgezählten Veränderungen erst nach dem Jahre 61 eingetreten, so kann die Mischna Tamid und Joma, welche dieselben bereits voraussetzt, den Opferdienst im jerusalemischen Tempel nur in der Gestalt beschrieben haben, welche derselbe in den

---

[1]) Betreffs der Verwechslung von שמעון und ישמעאל verweise ich auf die Parallelberichte über Simon Kamithos, der in jerus. Joma II, 38d und in dem von hier entlehnten Midrasch, Leviticus rab. Cap. 20 wohl Simon heisst, dagegen in Tos. Joma IV, 20, b. Joma 47a, Aboth di R. Nathan Cap. XXXV Ismael; ferner auf die unzähligen Mischna- und Talmudstellen, wo die Tannaiten Ismael und Simon verwechselt sind. Man wird gegen die Identificirung der beiden Hohenpriester einwenden, dass Ismael ben Phiabi nur kurze Zeit fungirte und nicht als Hoherpriester gestorben ist, während sich in der Baraitha so viele Einzelheiten an seinen Tod, der ihn als Hohenpriester ereilte, knüpfen. Dagegen ist nur darauf hinzuweisen, dass auch die Mischna vom Tode Ismael ben Phiabi's ausdrücklich spricht, und R. Jochanan diesen, offenbar auf Grund einer älteren Quelle, zehn Jahre wirken lässt. Mit Recht bemerkt Grätz (in Monatsschrift 1881, Seite 106, Geschichte III, 743), dass die Erscheinungen, deren Eintritt nach dem Tode Simons erfolgt sein soll, sich gewiss auch in früheren Jahren gezeigt haben; denn warum sollte die Westlampe am Leuchter im Heiligthum nicht auch vorher einmal erloschen sein? Doch brachte es die Stimmung, in der das Volk sich befand, mit sich, immer zu untersuchen, wie die Erscheinungen, in denen das aufgeregte Gemüth Omina gesucht und gefunden hat, sich gestalteten. Dieses zeigt auch die Spannung, mit der das Volk den Purpurstreifen am Versöhnungstage beobachtet hat, siehe oben Seite 1 und 10.

Jahren nach 61 gewonnen hat. Es ist dies ein Ergebniss, welches auch durch die Belegstellen gestützt wird, die wir oben (Seite 5—11) für die aus anderen Erwägungen gewonnene Erkenntniss verwertheten, dass die Schilderungen in Joma und Tamid solche Vorgänge und Verhältnisse im Tempel zum Gegenstande haben, die erst nach dem Jahre 45 wahrzunehmen waren. Für die Richtigkeit dieser Ergebnisse, zu denen wir in zwei von einander völlig unabhängigen Untersuchungen gelangten, spricht noch ein dritter Bericht, der uns gleichfalls die Entwickelung eines wichtigen Bestandtheiles im Tempelcultus erkennen lässt. In Joma 39b, Tos. Sota XIII, 8 meldet nämlich eine Baraitha, dass nach dem Tode Simon's, des Gerechten die Priester aufgehört haben, in ihrem Segen über das Volk im täglichen Opferdienste den eigentlichen Gottesnamen zu gebrauchen. Wohl erweckt dieser Bericht wegen des Zusammenhanges, in welchem er sich befindet, wenig Vertrauen. Es wird nämlich daselbst erzählt, Simon habe an jedem Versöhnungsfeste einen weiss gekleideten Greis gesehen, der ihn in's Allerheiligste begleitete und mit ihm aus demselben trat. Einmal erschien ihm jedoch ein schwarz gekleideter Greis, der mit ihm wohl in's Allerheiligste ging, aber nicht herauskam; da wusste er, dass er bald sterben werde, wie es in Wirklichkeit geschah, und die Priester hörten auf, mit dem Gottesnamen zu segnen. Auch hat der jerus. Talmud, in welchem wir die übrigen Mittheilungen über Simon wiederfanden, diese Erzählung nicht, was gleichfalls geeignet ist, Zweifel an der Glaubwürdigkeit derselben zu erwecken Doch wenn wir von der Wundergeschichte völlig absehen, bleibt die nüchterne Meldung übrig, dass die Priester nach dem Tode Simon's den eigentlichen Gottesnamen im Priestersegen nicht mehr gebrauchten; ein Bericht, den wir als zuverlässig anerkennen dürfen, wenn auch keine Parallele ihn stützt, solange gegen denselben kein vertrauenswürdigerer geltend gemacht wird.

In jerus. Joma III, 40d unten lesen wir in einer Baraitha בראשונה היה אומרו בקול גבוה. משרבו הפרוצים היה אומרו בקול נמוך. אמר רבי טרפון עומד הייתי בין אחי הכהנים בשורה והטיתי אזני כלפי כהן גדול ושמעתיו מבליעו בנעימת הכהנים. בראשונה נמסר לכל אדם

משרבו הפרוצים לא היה נמסר אלא לכשרים „Anfangs sprach der Hohepriester den Gottesnamen laut aus, seit dem Ueberhandnehmen der Frechen aber sprach er denselben leise. R. Tarfon erzählte: „Ich stand einmal in der Reihe meiner Brüder, der Priester, neigte mein Ohr zum Hohenpriester und hörte, wie er den Gottesnamen im Gesange der Priester unhörbar machte.“ Obwohl sich diese Bemerkungen deutlich an den Bericht über den Versöhnungstag anschliessen, so ist es dennoch fraglich, bei welcher Gelegenheit R. Tarfon die oben mitgetheilte Thatsache beobachtete; ob es gleichfalls am Versöhnungstage oder an einem anderen Feste war, da es ja möglich wäre, dass das Aussprechen des Gottesnamens an Wochen- und Festtagen aufgehört hatte, am Versöhnungstage aber noch beibehalten wurde. Ebenso möglich ist es, dass dasselbe den gemeinen Priestern untersagt war, während der Hohepriester den Namen weiter aussprach. Stellen wir vor Allem fest, dass beim Sündenbekenntnisse am Versöhnungstage und beim Ausloosen der beiden Böcke, wo der Hohepriester den Gottesnamen aussprach, (jerus. Joma III, 40d unten) keine Gelegenheit für den Gesang der Priester vorhanden war; es muss vielmehr nach Joma VI, 2 lautlose Stille geherrscht haben, da die Priester und das versammelte Volk erst niederfielen und ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד riefen, nachdem sie den Gottesnamen vernommen hatten. Es kann demnach in der Erzählung R. Tarfon's nicht vom Gottesnamen im Sündenbekenntnisse oder beim Ausloosen der Böcke die Rede sein und es bleibt nur die Möglichkeit, dass der im Priestersegen gesprochene gemeint sei; da sprachen die dienstthuenden Priester mit dem Hohenpriester zugleich den Segen über das Volk (Tamid VII, 2) und da konnte dieser den Gottesnamen im Gesange der übrigen leicht unhörbar machen. Dass ein solcher Anlass gemeint ist, zeigt der etwas abweichende Parallelbericht in Kiddus. 71a: בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם. משרבו הפרוצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה והצנועים מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים. תניא אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים, denn da wird ausdrücklich gesagt, dass es beim Priestersegen

war [1]). Ferner ergiebt sich aus beiden Berichten, dass die gemeinen Priester den Gottesnamen nicht mehr ausgesprochen haben können, denn hätten sie es, wenn auch im Gesange, noch gethan, so hätte das Vorgehen des Hohenpriesters keinen Zweck und Werth gehabt und R. Tarfon hätte sich nicht gerade diesem zuneigen müssen, um den Gottesnamen zu hören. Die Baraitha in Kiddus. 71a zeigt aber auch, dass der Gottesname nicht nur nicht ausgesprochen wurde, sondern auch nur wenigen frommen Priestern bekannt war [2]), die ihn im Gesange der übrigen unhörbar machten, und ihn sonach nicht aussprachen [3]). Das aber ist unzweideutig angegeben, das der Hohepriester zur Zeit, als R. Tarfon ihn belauschte, den Gottesnamen im Segen nicht mehr laut und verständlich sprach [4]), sondern so, dass ein in seiner Nähe stehender Priester nicht ausnehmen konnte, wie er ihn aussprach [5]).

R. Tarfon, wie uns aus anderen Angaben bekannt ist, lebte zur Zeit des Tempelbestandes und sah den Bruder seiner Mutter, Simson, als Priester fungieren (Sifre Numeri § 75; Tos. Sota VII, 15; jerus. Joma I, 38d), und da er, wie aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, in der Reihe der Priester den Segen spricht, muss er bereits im zum

---

[1]) In Kohel. rab. zu 3, 11, Seite 79a lautet die Stelle אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי עם שמשון אחי אמא על הדוכן והטיתי אזני כלפי כהן גדול והבליעו בתוך נעימת הכהנים . ואמר רבי טרפון פעם אחת שמעתי ונפלתי על פני . הקרובים שכשהם שומעים אותו נופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. Es ist Dieses aus jer. Joma III. 40d genommen, doch bietet es mehr; Num. rab. 11 Ende stimmt mit j. überein.

[2]) Vgl. Grätz in Monatsschrift 1881, Seite 109; Geschichte III, 745.

[3]) Wie die Nebeneinanderstellung der beiden Berichte zeigt, sind sowohl unter כל אדם, als auch unter צנועים und כשרים nur Priester, keine Laien gemeint.

[4]) Ueber die Reihe der Priester, in der R. Tarfon sich befand, vergl. auch Pessaḥim V, 5: הכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם בזיכי כסף ובזיכי זהב . שורה שכולה כסף כסף ושורה שכולה זהב זהב.

[5]) Die Baraitha in Kiddus. 71a spricht zwar von einem aus zwölf Buchstaben bestehenden Gottesnamen, doch zeigt die Parallelstelle, dass es sich um den auch sonst vorkommenden vier buchstabigen handelt; siehe Grätz, Monatsschrift 1881, Seite 108, Note; Geschichte III. 744, Note 1.

Opferdienste befähigenden Alter gestanden haben[1]). Aus seinem Verkehre mit den Zeitgenossen[2]) ist mit hoher Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, dass er im Jahre 120 noch gelebt hat; nach Midrasch Threni zu 2, 2 soll er als Märtyrer in der hadrianischen Religionsverfolgung im Jahre 136 gestorben sein[3]). Hat er ein noch so hohes Alter erreicht, so ist er jedenfalls nicht vor dem Jahre 40 geboren und dürfte sonach zwischen 60—70 gehört haben, wie der Hohepriester den Gottesnamen mit Absicht unvernehmbar sprach, und die gemeinen Priester denselben überhaupt nicht mehr gebrauchten. Nun meldet die Mischna Tamid VII, 2 und Sota VII, 6 übereinstimmend, dass der Gottesnamen im Priestersegen im jerusalemischen Tempel ausgesprochen wurde; ebenso die Baraitha in Sota 38a כה תברכו .... בשם המפורש[4]). Ebenso deutlich setzt die Mischna Joma in ihrer Beschreibung des Opferdienstes am Versöhnungstage den allgemeinen Gebrauch des Gottesnamens voraus, denn sie bestimmt ohne jede Einschränkung in IV, 1, dass der Hohepriester beim Ausloosen der Böcke denselben ausspricht, worauf auch das Einfallen der Umstehenden mit ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד hinweist; ebenso im Sündenbekenntnisse in IV, 2 und VI, 2, wo ausdrücklich bemerkt wird, dass es der שם המפורש ist, den der Hohepriester gebraucht, und auch in der Baraitha in Joma 39b (Tos. Joma II, 2; jerus. Joma III, 40d), die angiebt, dass

[1]) Tos. Chullin I, 16, Sifre Numeri § 63; es ist die Frage, wann die Priester in Wirklichkeit zum Opferdienste herangezogen wurden, nicht leicht zu beantworten, denn wir finden zumeist nur die פרחי כהונה genannt und es macht den Eindruck, als ob zu der Zeit, welche die Mischna Tamid, Joma, Middoth und Synhedr. IX, 6 beschreibt, nur diese Priester fungirt hätten.

[2]) Siehe Bacher, Agada der Tannaiten I, Seite 352.

[3]) Laut einer von Tobia ben Elieser in seinem לקח טוב zu Canticum angeführten Midraschstelle (vgl. Schechter, Agadath Shir hashirim, Seite 99) wurde R. Tarfon im Vorhofe des Tempels von den Römern überfallen und geblendet.

[4]) Dasselbe in Sifre Numeri § 39. Wohl ist da eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Josia und R. Jonathan verzeichnet; doch bezieht sich dieselbe nur auf den Vers, in welchem die unbestrittene Thatsache, dass im jerusalemischen Heiligthum der Gottesname ausgesprochen wurde, angedeutet sein soll.

dieser den Gottesnamen am Versöhnungstage zehnmal ausspreche, ist derselbe Sachverhalt ausgedrückt. Doch, wenn wir auch annehmen, dass der Hohepriester den alten Brauch am Versöhnungsfeste bis zur Zerstörung des Tempels beibehalten habe, — wie ja auch R. Tarfon nach der in Kohel. rab. zu 3, 11 erhaltenen Ueberlieferung den Gottesnamen einmal gehört haben soll, — ist es andererseits sicher, dass ihn die gemeinen Priester nicht mehr gebrauchten. Somit muss die Mischna Tamid VII, 2 die dem Vorfalle R. Tarfons voraufgehende Zeit schildern. Da aber aus dem Berichte dieses ersichtlich ist, dass das undeutliche Aussprechen des Gottesnamens von Seiten des Hohenpriesters etwas Neues war, so dürfen wir annehmen, dass die Einstellung des Aussprechens eben um die Zeit, als R. Tarfon seine Wahrnehmung machte, oder kurz vorher erfolgt ist, wofür auch die den Uebergang schildernde Baraitha spricht. Setzen wir diese Einführung auf Grund der obigen Darlegungen in die Nähe des Jahres 70, so muss die Mischna die diesem voraufgehende Zeit im Auge haben, was mit dem früher Erkannten stimmt. Es bestätigt sich aber auch das aus unseren Untersuchungen betreffs Simon's, des Gerechten gewonnene Ergebniss, dass der Tod dieses nach dem Jahre 60 erfolgt sei und die nach demselben eingetretenen Erscheinungen die Zeit von 60 bis 70 ausfüllen; denn die Baraitha meldet, dass die Priester nach dem Tode Simon's aufgehört haben, im Segen den Gottesnamen auszusprechen, welche Thatsache, wie das Aufspringen der Thore, dem Jahre 66 angehören kann.

III. Die Signale im Tempel für die einzelnen Dienstgeschäfte.

Haben wir aus den voraufgehenden Erörterungen die Erkenntniss gewonnen, dass die Mischna Tamid den Gottesdienst beschreibt, wie er im letzten Jahrzehnt des Tempelbestandes sich gestaltet hat, so wird es von Interesse sein, weitere Einrichtungen des Heiligthums kennen zu lernen, die einen Einblick in die damalige Organisation des Cultus gestatten. Die Mischna Tamid III, 8 enthält nämlich folgende Aufzählung, deren einzelne Punkte ich behufs Uebersichtlich-

keit numerire: 1) מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח. 2) מיריחו היו שומעין קול המגרפה. 3) מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור. 4) מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז. 5) מיריחו היו שומעין קול החליל. 6) מיריחו היו שומעין קול הצלצל. 7) מיריחו היו שומעין קול השיר. 8) מיריחו היו שומעין קול השופר. 9) ויש אומרים אף קולו של כהן גדול בשעה שהוא מזכיר את השם ביום הכפורים. Vor Allem ist eine kurze Betrachtung des Wortlautes nothwendig, weil uns Parallelstellen zu diesem Berichte erhalten sind, die weniger Punkte aufweisen, während es andererseits daraus, dass sie alle dieselbe Abfolge in der Aufzählung derselben zeigen, mit Sicherheit hervorgeht, dass sie aus einer Vorlage stammen. In jerus. Sukka V, 55 b unten wird dieselbe Stelle mit ששה קולות היו נשמעים מיריחו eingeleitet, woraus wir die Sicherheit gewinnen, dass die Aufzählung der folgenden Glieder, in der Nr. 7 und 8 nicht genannt sind, nicht verstümmelt ist, oder zumindestens dem Tradenten der Baraitha in der uns heute vorliegenden Gestalt bekannt war, während der Midrasch sutta zu Kohel. 9, 18[1]) nur fünf Punkte vorfand. Von vorne

---

[1]) Der von Buber herausgegebene Midrasch sutta, p. 127 a hat die Stelle aus dem jerusalemischen Talmud sammt einigen sie umgebenden Sätzen entlehnt; doch lautet die Aufzählung verschieden: תני חמשה קולות היו נשמעים מיריחו. 1) מיריחו היו שומעין קול שער הגדול כשנפתח. 2) מיריחו היו שומעין קול המגרפה. 6) מיריחו היו שומעין קול צלצל. 9) ויש אומרים אף קולו של כהן גדול בשעה שהיה מזכיר את השם. Es ist hier offenbar in Folge eines Versehens zwischen No. 2 und 6 ein Stück des Berichtes ausgefallen und zwar, wie die an die Spitze gestellte Zahl zeigt, ein nur zwei Punkte umfassendes, nicht drei, wie sie die Grundstelle enthält. Auch Jalkut zu Eccles. 9, 18 § 989 hat dieselbe Aufzählung: תנא ה׳ קולות היו נשמעים מיריחו. 1) מיריחו היו שומעים קול שער הגדול. 2) מיריחו היו שומעים קול המגרפה. 3) מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור. 4) מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז. 9) ויש אומרים אף קולו של כהן גדול בשעה שהיה מזכיר את השם בכהן; auch sie geht auf den jerus. Talmud zurück, hat aber an der Spitze die Zahl fünf, genau, wie die Stelle des Midrasch, so dass es sicher ist, dass Jalkut sie dem genannten Midrasch entlehnt hat. Infolge dessen dürfen wir aus derselben in die Aufzählung des Midrasch Nr. 3 und 4 eintragen und es bleibt nur noch zweifelhaft, ob als fünftes Glied Nr. 5 oder 6 zu ergänzen ist; doch haben wir bereits gesehen, dass צלצל hierhergehört. Jedenfalls aber ist die Correctur Buber's, der wohl erkannt hat, dass die Quelle der beiden letzten Aufzählungen der allerdings sechs Punkte nennende jerus. Talmud ist, dennoch aber die Zahl ה in ו ändert, unzulässig. Aboth di R. Nathan, II. Version, editio Schechter, Seite 53 b giebt die Reihe der Mischna verworren wieder.

herein ist anzunehmen, dass die kürzeste Aufzählung die älteste ist, und wir dürften uns schon auf Grund dieser Annahme auf die Erklärung derselben beschränken; doch weisen darauf auch andere Umstände hin. Erstens schliesst sich der neunte, mit ויש אומרים eingeführte Punkt schon selber durch diese Einleitung als zur ursprünglichen Aufzählung nicht gehörig aus; zweitens finden sich von den übrigen acht nur vier innerhalb der Schilderung der Mischna Tamid, nämlich I, 4 קול העץ שעשה בן קטין, III, 7 קול שער הגדול שנפתח, V, 6 קול המגרפה und VII, 3 צלצל, und einer in der Baraitha Joma 20b (jerus. Schekalim V, 48d) קול גביני כרוז, so dass wir auch hierdurch zu der nur 5 Punkte umfassenden Stelle geführt werden.

Sehen wir uns die einzelnen Glieder in einer von praktischen Gründen bestimmten Reihenfolge näher an. No. 2 meldet, man habe den Schall der Magrefa von Jericho gehört. Diese ist uns aus Tamid V, 6 bekannt: הגיעו בין האולם ולמזבח נטל אחד את המגרפה וזרקה בין האולם ולמזבח. אין אדם שומע קול חברו בירושלים מקול המגריפה. ושלשה דברים היתה משמשת. כהן ששמע את קולה יודע שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות והוא רץ ובא. ובן לוי שהוא שומע את קולה יודע שאחיו נכנסין לדבר בשיר והוא רץ ובא. וראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח, „Sobald die dienstthuenden Priester den Raum zwischen der Vorhalle des Tempels und dem Altare erreichen, nimmt einer von ihnen die Magrefa und wirft sie in den Raum; da hörte wegen des hierdurch verursachten Geräusches in Jerusalem einer die Stimme des anderen nicht. Die Magrefa diente drei Zwecken: der Priester, der sie hörte, wusste, dass die dienstthuenden Priester sich hineinbegeben, um sich zu verbeugen, und er eilte, um sich ihnen anzuschliessen; der Levite, der sie hörte, wusste, dass die dienstthuenden Leviten zum Gesange sich anstellen und er lief zu ihnen, und das Oberhaupt der Standmannschaft stellte die zu Reinigenden in's östliche Thor“. Diese Beschreibung macht es deutlich, dass es die einzige Bestimmung dieses Instrumentes war, die verschiedenen, beim Opferdienste beschäftigten Personen, die in verschiedenen Theilen des grossen Tempelgebäudes sich aufhielten und auf den Augenblick des ihnen zugetheilten Dienstgeschäftes warteten, zusammenzurufen, damit sie rechtzeitig auf ihrem

Platze sich einfinden. Zu diesem Behufe musste ein Werkzeug angewendet werden, dessen Schall oder Töne das ganze Tempelgebäude durchdrangen; ein solches war die Magrefa, deren Kraft die Mischna übertreibend schildert, indem sie sagt, dass sie alle Stimmen in Jerusalem übertönte [1]). Noch weiter geht die Uebertreibung in der uns beschäftigenden Aufzählung, wo das durch die Magrefa verursachte Geräusch als nach Jericho dringend beschrieben wird [2]). Die Betonung der Kraft dieses Werkzeuges lässt darauf schliessen, dass demselben entweder irgend welche Bedeutung beigemessen oder seiner Anwendung von irgend einer Seite Widerstand entgegengesetzt wurde, wobei man sich auf die Schwäche des Geräusches berief [3]).

In Nr. 4 der Aufzählung ist der Ausrufer Gabini genannt, dessen Stimme in Jericho vernehmbar war. In jerus. Schekalim V, 48d wird uns in einer Baraitha auch angegeben, was er auszurufen hatte: שהיה מכריז בבית המקדש. מה היה אומר הכהנים לעבודה והלוים לדוכן וישראל למעמד. אגריפס המלך שמע קולו עד שמונה פרסאות ונתן לו מתנות הרבה, und in der Parallelstelle in Joma 20b: גביני כרוז מהו אומר עמדו כהנים לעבודתכם ולוים לדוכנכם וישראל למעמדכם והיה קולו נשמע בשלש פרסאות. מעשה באגריפס המלך שהיה בא בדרך ושמע קולו בג׳ פרסאות וכשבא לביתו שיגר לו מתנות.

---

[1]) Vielleicht ist Jerusalem für den Tempel gesetzt, wie diese beiden in den einander entsprechenden Stellen, in jerus. Sukka V, 55c לא היה אירבלים בירושלים und Tos. Arakhin I, 14; b. Arakhin 10b הדראולים לא היה במקדש abwechseln.

[2]) Die Verschiedenheit der Schilderung legt die Vermuthung nahe, dass die beiden Mischnastellen nicht einer Beschreibung des Tempelcultus angehören. In der That unterbricht die Aufzählung in Tamid III, 8 die ausschliesslich dem Opferdienste gewidmete Schilderung, während Tamid V, 6 ein nothwendiger Bestandtheil derselben ist

[3]) Was die Magrefa für ein Instrument gewesen sein mag, lässt sich schwer bestimmen. Eine Mittheilung des Amoräers Samuel in jerus. Sukka V, 55d, b. Arakhin 10b, 11a, die wahrscheinlich aus einer Baraitha geschöpft ist, meldet: Im Heiligthum war eine Magrefa, die 10 Oeffnungen hatte, von denen jede 10 Tonarten hervorbrachte, somit alle zusammen 100 verschiedene Tonarten. Eine Baraitha daselbst berichtet, dass die Magrefa eine Elle lang, eine Elle breit war, einen Handgriff hatte und ihre 100 Oeffnungen 1000 Tonarten hervorbrachten. Eine andere Magrefa ausser dieser kennt die talmudische Literatur

Wir sehen hieraus, dass das Ausrufen Gabini's Dasselbe bezweckte, was das Geräusch der Magrefa: die Zusammenberufung der Priester, Leviten und Laien zu dem ihnen im Heiligthum angewiesenen Dienste. Wir sehen in den verschiedenen Berichten über Gabini auch dasselbe Verhältniss der Angaben zu einander, wie in denen über die Magrefa; so wie dort die Uebertreibung immer grösser wird, so hören wir auch hier, dass die Stimme des Ausrufers im Tempel 3, 8 und 10[1]) Parasangen weit vernehmbar war. Es fragt sich nur noch, wie die Thätigkeit Gabini's neben der Anwendung der Magrefa zu denken ist. Es scheint, dass sein Ruf die Priester, Leviten und Laien am Morgen zu Beginn des Opferdienstes aufforderte, ihren Dienst anzutreten[2]), während die Magrefa dieselben zum zweiten Theile des Dienstes, der sich im Inneren des Heiligthums vollzog und

---

nicht, da an eine Schaufel nicht zu denken ist; auch setzt sie die Mischna, die sie ohne jede nähere Bestimmung anführt, als bekannt voraus. Die oben angeführten Beschreibungen weisen auf eine Orgel hin; andererseits lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass eine solche im Levitenchore nicht vorhanden war. Denn sowohl die biblischen, als auch die talmudischen Quellen kennen nur drei Instrumente, כנור, נבל und מצלתים die Chronik, כנור, נבל und צלצל die Mischna Arakhin II, 3, 6; und Simon ben Gamaliel bemerkt in Arakhin 10b (Tos. Arakhin I, 14, jerus. Sukka V, 55d) הרדולים לא היה מכה במקדש מפני שקולו ערב ומערבב את הנעימה, dass im Levitenchore keine Orgel angewendet wurde, weil sie die Lieblichkeit des Gesanges verwirrte. Sie musste sonach eine andere Bestimmung haben und die kann nur im Tempeldienste selbst gesucht werden. Levy (s. v. מגרפה) weist die Identiät mit Berufung auf den von Lipmann Heller in seinen Glossen zu Tamid V, 6 angeführten Grund ab, dass die Orgel nicht hätte geschleudert werden dürfen, da sonst unvermeidlich die Pfeifen gebrochen würden, und nimmt eine andere Bedeutung des Wortes an. Sein Einwand ist in der That sehr gewichtig; da aber andere, ebenso gewichtige Erwägungen für die Orgel sprechen, ist eher anzunehmen, dass זרק in Tamid nicht schleudern bedeutet, sondern die Bezeichnung für die Handhabung der Orgel ist, so wie מכה von der הדרולים = Wasserorgel in Arakhin 10b und von der Flöte in Bikkurim III, 3, 4 und Arakhin II, 3.

[1]) Jericho ist von Jerusalem 10 Parasangen entfernt, Joma 39b, Pessaḥim 93b; schon Tossafoth zu Joma 20b s. v. והיה machen auf den Widerspruch in den Zahlenangaben aufmerksam, ohne aber eine befriedigende Lösung zu geben.

[2]) Vgl. Herzfeld, Geschichte II, Seite 195.

den in der Vorhalle stehenden Leviten zum Gesange Anlass gab, einberief.

Drittens ist das צלצל mit seinem ebenfalls nach Jericho dringenden Klange in der Mischna genannt. Wir finden dasselbe in Tamid VII, 3 bei der Darbringung des Trankopfers durch den Hohenpriester, und da wird angegeben, dass hierbei diesem zum Rechten der Segan mit einem Tuche in der Hand steht, während zwei Priester in der Nähe am Tische der Fettstücke stehen: diese blasen in ihre silbernen Trompeten und stellen sich hierauf neben ben-Arsa, der das צלצל handhabt. Dann neigt sich der Hohepriester, um den Wein auf den Altar auszugiessen, im selben Augenblicke schwenkt der Segan das Tuch, worauf ben-Arsa das צלצל zusammenschlägt und die Leviten zu singen anfangen. Es ist hieraus zu sehen, dass der Zweck des genannten Instrumentes nicht die Begleitung des Levitenchores war, da es sonst nicht nur zu Anfang, sondern auch mit den übrigen Instrumenten zugleich hätte gebraucht werden müssen, wofür keine Angabe vorhanden ist. Seine Bestimmung war vielmehr, den Leviten zum Gesange das Zeichen zu geben, damit dieser unmittelbar an das Trankopfer sich anschliesse: es diente sonach ebenfalls, wie die Magrefa, als Signal für einen Bestandtheil des täglichen Opferdienstes. Dasselbe ist ausdrücklich von dem als vierten Punkt genannten Holze gesagt, welches ben-Katin anfertigen liess und dessen Geräusch bis nach Jericho gehört worden sein soll. Wir lesen nämlich in Tamid I, 4: Sobald die zum Morgengottesdienste versammelten Priester das Geräusch des Holzes vernahmen [1], welches ben-Katin als Maschine für

---

[1]) Aus dem Zusammenhang ergiebt sich, dass die Maschine während der Nacht stillstand, ebenso während des Tages, und das Geräusch nur in dem Augenblicke verursachte, als der erste Priester sich daraus waschen sollte; er muss sie sonach in Bewegung gesetzt haben, wodurch das Geräusch entstand. In Joma III, 10, wo der Thatsache, dass ben-Katin diese Maschine anfertigen liess, rühmend gedacht wird, ist als Zweck derselben שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה angegeben, dass nämlich das im Becken am Abend zurückgebliebene Wasser für die Waschungen am nächsten Morgen nicht unverwendbar werde. Der babylonische Amoräer Abbai erklärt in Joma 37a diese Maschine als ein Rad, welches das Becken versenkte. Man wäre aber geneigt, die Erklärung als aus

das Waschbecken anfertigen liess[1]), so wussten sie, dass es Zeit sei, die Waschungen vorzunehmen, und eilten an's Becken. Es ist hier ganz deutlich gesagt, dass die Priester auf das Geräusch warteten, weil es ihnen das Zeichen gab, die vorbereitende Handlung der Waschungen vorzunehmen. Ist es auch nicht bemerkt und auch nicht anzunehmen, dass die Maschine mit Absicht so gebaut war, dass sie das erwähnte Geräusch beim In-Bewegung-Setzen hervorrufen sollte, so darf doch vermuthet werden, dass Etwas gethan wurde, damit das Geräusch nicht ausbleibe, nachdem es einmal als Signal für die Priester angenommen wurde. Ähnlicher Natur ist das als fünfter Punkt aufgezählte Knarren des Tempelthores, welches man in Jericho gehört haben soll. Darüber lesen wir in Tamid III, 7: Der Priester, dem das Schlachten des Morgenopfers zugefallen war und der, laut Tamid III, 5 mit anderen

---

dem Worte errathen anzusehen, wenn nicht auch R. Jochanan in Sebaḥ. 21a כיור כיון ששקעו אין מעלהו und in j. Joma II, 39c תרומת הדשן תחלת עבודה של מחר הוא וצריך לקדש ידיו ורגליו מן הכיור המשוקע במים. חבריא בשם רבי יוחנן משהוא מגביהו הוא משקיעו ausdrücklich sagen würde, dass das Becken am Abend in Wasser versenkt wurde. Auch Ilfa in Sebaḥ. 21a, der diesen Ausspruch wahrscheinlich aus einer Baraitha geschöpft hat (vgl. Taanith 21a; Kethub. 69b; jerus. Kethub. VI, 31a oben und jerus. Kiddus. I, 58d; Grätz, Geschichte IV, 488; Bacher, Paläst. Amoräer I, 209, Note 7), spricht von dem Versenken des Beckens am Abend, so dass anzunehmen ist, dass der Hebel, der es aus der Tiefe hob, das Geräusch verursachte.

[1]) Derselbe ben-Katin hat nach Angabe der Mischna Joma III, 10 an das Becken, welches früher nur zwei Hähne hatte, zwölf anbringen lassen, damit, wie die Baraitha in Joma 37a meldet, alle zwölf Priester, die beim täglichen Opfer beschäftigt waren, die vorgeschriebenen Waschungen gleichzeitig vornehmen können. Die Hähne mussten sonach in einer Reihe neben einander, oder in zwei Reihen schräg übereinander stehen, in einer Entfernung, dass ein Priester den andern durch seine Nachbarschaft im Waschen nicht hinderlich war; vgl. jerus. Joma III, 41a oben. In Joma 37a ist eine zweite Baraitha vorhanden שחרית במלואו מקדש ידיו ורגליו מן העליון ערבית בירידתו מקדש ידיו ורגליו מן התחתון, die von nur zwei, aber über einander stehenden Hähnen spricht, so dass sich ursprünglich nur ein Priester aus dem Becken waschen konnte. Mit der neuen Einrichtung bezweckte ben-Katin die rasche Erledigung der Waschungen, wie ja auch die Mischna beachtenswerther Weise in Tamid II, 1 sagt, dass die Priester liefen, um die Waschungen vorzunehmen.

Priestern im Schlachthause sich befand, schlachtete erst, als er das Geräusch des grossen Thores vernahm[1]). Es diente demnach als Zeichen zur Vornahme der ersten eigentlichen Opferhandlung und hatte somit dieselbe Bestimmung, wie die Maschine des Waschbeckens, das צלצל, die Magrefa und der Ruf des Gabini; nämlich die mit gewissen Dienstgeschäften betrauten Priester darauf aufmerksam zu machen, dass die Zeit ihrer Thätigkeit gekommen sei, und sie dieselbe beginnen sollen, damit hiedurch jeder Verzögerung oder Störung des Opferdienstes gesteuert werde.

Es wäre für uns von grossem Interesse, zu erfahren, wann die eben untersuchten Signale eingeführt wurden. Wäre es möglich, die Zeit zu ermitteln, wann ben-Katin, der die Maschine für das Waschbecken anfertigen liess, gelebt hat, so hätten wir wenigstens für diese Einführung eine Angabe. In der Mischna Joma III, 10 werden neben den Widmungen ben-Katins an den Tempel die des Königs Monobaz genannt, der alle Griffe der am Versöhnungstage gebrauchten Geräthe vergolden liess, ferner die der Königin Helena, die eine goldene Leuchte[2]) am Eingang in die Tempelhalle anbringen und eine goldene Tafel, mit dem Abschnitte für die des Ehebruches verdächtigte Frau beschrieben, anfertigen liess, schliesslich das grosse Geschenk Nikanor's, der für die später nach ihm benannte Pforte die Thorflügel aus Erz spendete. Alle diese scheinen mir auf Grund der Zusammenstellung derselben

---

[1]) Auch hier können wir noch das Wachsen der Uebertreibung in der Schilderung des Geräusches zum Theile beobachten; in Joma 39b sagt nämlich Rabbah bar bar-Channa, wahrscheinlich im Namen R. Jochanan's (vgl. Pessaḥim 93b, 94a und Bacher, Palästin. Amoräer I, 218), dass das Knarren der Angel der Tempelthüren acht Sabbathwege weit vernehmbar war; vgl. Tossafoth zur Stelle. Die Umschreibung, die Rabbah für שער הגדול der Mischna gebraucht, zeigt auch, dass nicht das Nikanorthor, sondern das des eigentlichen Tempels gemeint ist; vgl. auch Middoth IV, 2 mit der Baraitha in Joma 39b דלתות ההיכל.

[2]) Im Tempel wurde auch das Aufstrahlen der Sonne beobachtet und es wird in Joma 37b (Tos. Joma II, 3; jerus. Joma III, 41a) berichtet, dass dieses an der goldenen Leuchte geschah, welche die Königin Helena dem Heiligthum gespendet hatte. Nach der Tosifta erkannte man an derselben שהגיע זמן קריאת שמע; vgl. auch Grätz, Geschichte III, 407, Note 2.

Zeit anzugehören, wofür nicht nur die Nennung des Königs Monobaz neben der Königin Helena spricht, sondern auch die Meldung des Josephus in Bellum V, 5 3, dass der Arabarch Alexander Lysimachos, ein Zeitgenosse der Helena und des Monobaz, sämmtliche Thürflügel der Pforten des Heiligthums mit Gold belegen liess. Es dürften sonach all' diese Schenkungen dem Jahre 43—44 angehören, welches Helena in Jerusalem zubrachte[1]), somit wahrscheinlich auch die Maschine von ben-Katin. Doch sind dies blosse Vermuthungen, für die kein positiver Beweis erbracht wurde, so dass wir den Versuch machen müssen, hiefür, wenn auch auf Umwegen, eine Stütze zu gewinnen.

In Arakhin 10b wird von dem oben in der Reihe der Signalwerkzeuge behandelten צלצל in einer Baraitha (Tos. Arakhin II, 3; jerus. Sukka V, 55c unten) Folgendes berichtet: צלצל היה במקדש של נחשת היה [ומימות משה היה][2]) והיה קולו ערב ונפגם ושלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותקנוהו ולא היה קולו ערב. נטלו את תקונו והיה קולו ערב כמות שהיה „Es gab im Heiligthum ein kupfernes צלצל aus der Zeit Moses', dessen Klang angenehm war; als es einmal schadhaft wurde, da sandten die Weisen und liessen Künstler aus Alexandrien holen, die es ausbesserten, wodurch es seinen angenehmen Klang einbüsste; als man aber die Ausbesserung entfernte,

---

[1]) Grätz (Monatsschrift 1876, Seite 316; Geschichte III, 647) will beweisen, dass Nikanor die Flügelthüren zum Bau des herodianischen Tempels geweiht habe, und beruft sich hiefür auf die talmudischen Quellen, in denen aber jede Zeitangabe fehlt. Dasselbe hat Grätz auch in Monatsschrift 1881, Seite 205 wiederholt, und da besonders auf den Nachweis Gewicht gelegt, dass Nikanor ein Alexandriner, und zwar Arabarch im Jahre 20 (v. Chr.) war. Mir scheint aus den übereinstimmenden und in nur ganz unbedeutenden Einzelheiten von einander abweichenden Berichten in Tos. Joma II. 4; b. Joma 38a; jerus. Joma III, 41a mit Sicherheit hervorzugehen, dass er ein Jerusalemer war und nach Alexandrien nur reiste, um die Thürflügel zu holen. Wir werden dieselbe Thatsache, dass für den Tempel nothwendige Dinge aus Alexandrien gebracht werden, bald näher kennen lernen.

[2]) Diesen Satz hat der Bericht im babylonischen Talmud nicht, doch ist derselbe, wie in den bald zu besprechenden Beschreibungen der anderen Instrumente in dieser Quelle, in den beiden anderen Parallelberichten enthalten.

wurde sein Klang wieder angenehm.“ Da ist vor Allem die Frage zu erledigen, ob dieses Instrument wirklich seit alter Zeit im Tempel gebraucht wurde, oder seine Einführung einer späteren verdankt. Gewöhnlich wird auf צלצלים im II Samuel VI, 5 hingewiesen, wo es neben anderen Instrumenten genannt wird, und da die Parallelstelle in II Chronic. XIII, 8 dafür מצלתים hat, so wird es mit diesem, in dem letzteren Buche oft genannten Klangbecken identificirt[1]). Doch gewinne ich aus mehreren Stellen der Chronik den Eindruck[2]), dass im Chore der Leviten mehrere Klangbecken vorhanden waren, während die Mischna Arakhin II, 2 es besonders hervorhebt, dass im Tempel das צלצל nur einmal vertreten war. Auch Josephus in Antiquit. VII, 12, 3 nennt es in der Mehrzahl, ohne anzudeuten, dass damit nur eines gemeint sei. Ferner erscheint מצלתים in der Chronik als ein Instrument, das, wie die übrigen, gespielt wurde, dagegen macht es die Mischna Tamid VII, 3 wahrscheinlich, dass das צלצל nur zum Zeichengeben diente. Und zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, dass die Mischna Middoth II, 6 ששם הלוים ניתנים כנורות ונבלים ומצלתים וכל כלי שיר und Sukka V, 4 הלוים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר auch מצלתים kennt[3]), so dass es sehr unwahrscheinlich ist, dass dieses mit צלצל identisch wäre[4]), und es fragt sich sonach, in welcher Zeit seine Einführung erfolgt ist. Der Hinweis des Berichtes auf das hohe Alter des צלצל scheint mir ein Beweis für seine Jugend zu sein und darauf hinzudeuten, dass seiner

---

[1]) Vgl. Grätz, Monatsschrift 1881, Seite 248, Note 2: es könnte für die Identität auch auf I Chronic. XV, 19 במצלתים נחשת hingewiesen werden, da dieses der Angabe in der Baraitha צלצל . . . של נחשת היה entspricht.

[2]) Siehe auch Esra III. 10: והלוים בני אסף במצלתים.

[3]) Psalm 150 kennt zweierlei צלצל, nämlich צלצלי שמע und צלצלי תרועה: da sich hier auch die Pauke und der Reigentanz, ferner מנים ועוגב finden, so kann der Dichter unmöglich das Lob Gottes im Tempel verkünden lassen wollen, sondern hat ein Fest im Sinne, wie es das des Wasserschöpfens war, oder dieses selbst, bei welchem allerlei Instrumente verwendet wurden.

[4]) Auch Schürer, Geschichte II, Seite 213, Note 196 sagt, dass es verschiedene Instrumente sein dürften.

Einführung Widerstand entgegengesetzt wurde, welcher durch die Betonung des Alters des Instrumentes entkräftet werden sollte. Nun findet sich in denselben Stellen, wo die Geschichte des צלצל, auch ein Bericht über ein anderes Geräth des Heiligthums: מכתשת היתה במקדש של נחשת היתה ומימות משה היתה והיתה מפטמת את הבשמים. נתפגמה והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותקנוה ולא היתה מפטמת כמו שהיתה נטלו את תקנה והיתה מפטמת כמו שהיתה: „Der Mörser im Tempel war aus Kupfer und rührte aus der Zeit Moses' her und machte die Specereien wohlriechend; da wurde er schadhaft und man brachte Meister aus Alexandrien, die ihn ausbesserten, aber er machte darnach die Specereien nicht mehr wohlriechend, wie früher und man entfernte die Ausbesserung, wodurch er wieder so wurde, wie vorher.“ Die Zeit des Geschehnisses ist auch hier nicht angegeben, aber die Thatsache, dass Meister aus Alexandrien für das jerusalemische Heiligthum geholt werden, ist in den Ueberlieferungen der talmudischen Litteratur noch zweimal verzeichnet. In Joma 38a (jerus. Joma III, 41a: Tos. Joma II, 5) wird erzählt, dass die Familie Beth-Garmu die Schaubrode für den Tempel sehr schön zuzubereiten verstand, ihre Kunst aber Anderen nicht lehren wollte; da sandten die Weisen nach Alexandrien um andere Männer dieses Faches, die jedoch den Erwartungen nicht entsprachen, worauf die Weisen die Beth-Garmu bewogen, ihre früher innegehabte Stellung wieder einzunehmen. Dasselbe wird von den Beth-Abtinas erzählt, die das Räucherwerk des Tempels zubereiteten. Mehrere gleiche Züge lassen uns die Verwandtschaft dieser Vorgänge mit den oben besprochenen über den Mörser des Räucherwerkes und das Klangbecken erkennen. Da und dort sind es die Weisen, die dem Schaden des Tempelgeräthes, beziehungsweise dem Mangel an den erforderlichen Meistern abzuhelfen suchen; sie hoffen, in Alexandrien Ersatz zu finden, werden aber, nachdem sie den Versuch mit Leuten von dort gemacht, enttäuscht und sie kehren zu den früheren Personen und Zuständen zurück. Auf Grund dieser Uebereinstimmung glaube ich, in den einzelnen Berichten verschiedene Vorfälle aus einer und derselben Zeit sehen zu dürfen, woraus sich in erster Reihe

die Zeitgenossenschaft der Beth-Garmu mit den Beth-Abtinas, dann die Gleichzeitigkeit der mit ihnen gemachten Erfahrungen mit den Versuchen, welche die Weisen mit dem Mörser und dem Klangbecken des Tempels machten. Für die Richtigkeit des ersten Schlusses zeugt unwiderleglich die Mischna Schekalim V, 1, welche die Beth-Garmu und Beth-Abtinas neben einander als im Heiligthum wirkende Beamte nennt, und unterstützt auch die zweite Folgerung. Doch wann ist all' Dieses vorgefallen?

Als Zeitgenosse und College der eben genannten Tempelbeamten wird in Schekalim V, 1 der uns bekannte Ausrufer des Tempels, Gabini genannt, dessen Zeit dadurch, dass ihn der König Agrippa für seine Leistungen beschenkt (Joma 20b; jerus. Schekalim V, 48d) ziemlich genau zu bestimmen ist. Es gehören somit auch die Beth-Abtinas und die Beth-Garmu, wie auch die verschiedenen Sendungen nach Alexandrien und die Verbesserungsversuche der Tempelgeräthe der Zeit des Königs Agrippa an. Hiefür bietet sich ein merkwürdiger Beleg dar; in Arakhin 10b (Tos. Arakhin II, 3; jerus. Sukka V, 55c unten) wird erzählt: אבוב היה במקדש חלק היה דק היה של קנה ומימות משה היה. צוה המלך וצפוהו זהב ולא היה קולו ערב נטלו את צפויו והיה קולו ערב „die Flöte im Tempel war glatt, dünn und aus Rohr, und stammte aus der Zeit Moses'; da liess der König sie mit Gold belegen, das sie ihrer angenehmen Töne beraubte; da entfernte man den Goldüberzug, und die Flöte gewann ihre angenehmen Töne wieder" [1]. Da haben wir es, wie bei dem Mörser und dem Klangbecken, mit einem Verbesserungsversuche von Tempelgeräthen zu thun, und die übereinstimmende Darstellung, wie überhaupt der gleiche Inhalt machen es sehr wahrscheinlich, dass es gleichzeitige Versuche, verschiedene Aeusserungen desselben Strebens sind. Nun geht aber in diesem Falle die Anregung vom Könige aus und wir gewinnen die Erkenntniss, dass auch die übrigen Versuche derselben Zeit angehören, mit anderen Worten, dass die Beth-Garmu und alle ihre Collegen, die in

---

[1]) Die Parallelstellen erzählen dasselbe vom gleichbedeutenden חליל, haben aber צוה המלך nicht.

der Mischna Schekalim V, 1 aufgezählt werden, Zeitgenossen des Königs — ohne Zweifel ist Agrippa gemeint — sind. Doch war es uns nicht um dieses Ergebniss zu thun, das wir ja oben durch sicher führende Beweise bereits gewonnen haben; vielmehr darum, die Annahme, dass die Versuche, die Tempelgeräthe zu verbessern und für das Heiligthum Meister aus Alexandrien zu gewinnen, einer und derselben Zeit angehören, auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Wüssten wir, von welchem der beiden Agrippa hier die Rede ist, so wäre auch die Zeit all' dieser Vorgänge bestimmt. Während die Erzählung, dass der König die einfache Rohrpfeife des Tempels mit Gold überziehen liess, auf Agrippa I hinweist, der, wie Josephus in Antiquit. XIX, 6, 1 berichtet, die goldene Kette, welche ihm Caligula verliehen hatte, über der Schatzkammer des Tempels aufhing und für eine grosse Anzahl von Nasiräern die Kosten ihrer Opfer bestritt, deutet die Fürsorge für die Einrichtungen des Heiligthums auf Agrippa II hin. Denn er war es, der mit grossen Kosten für den Tempel Bauholz vom Libanon herbeischaffen liess (Bellum V, 1, 5, Antiquit. XV, 11, 3), sich auch mit den Leviten beschäftigte, denen er auf ihr Ansuchen Kleider, wie die der Priester, zu tragen gestattete, und, — was besonders zu berücksichtigen ist, — zu dessen Zeit der Tempel in Jerusalem vollendet wurde und man, wie der Bericht in Antiquit. XX, 9, 7 zeigt, auf die Ausführung jeder das Heiligthum schmückenden Einzelheit bedacht war. Sprechen schon diese Erwägungen für Agrippa II und zwar, wie die eben angeführten Meldungen es deutlich angeben, für das Jahr 64, so wird dieselbe Annahme auch durch Folgendes gestützt. In den Berichten über die Weigerung der Beth-Garmu und der Beth-Abtinas, ihre dem Tempel dienende Kunst auch Anderen zu lehren, wird erzählt, dass dieselben, über den Grund ihres Vorgehens befragt, antworteten: Unsere Familie weiss, dass das Heiligthum zerstört werden wird; nun könnte die Kunst ein Unwürdiger sich aneignen, und sie in den Dienst der Götzen stellen. Diese Begründung weist deutlich darauf hin, dass die beiden Familien nicht der Regierungszeit Agrippa's I angehören, wo solche Befürchtungen kaum hätten erwachen, viel weniger zur Ueber-

zeugung reifen können; dagegen musste die schreckliche Wirthschaft der letzten Procuratoren und noch mehr die durch die Gewaltthätigkeit der vornehmen Priester gekennzeichneten Zustände in Jerusalem unter Agrippa II ein baldiges Ende voraussehen lassen. Ich glaube also, dass sowohl die Liste der Tempelbeamten in Schekalim V, 1, als auch die Mittheilungen über die Verbesserungsversuche an den Tempelgeräthen uns Einzelheiten aus dem Tempel im Jahre 64 vorführen, die uns mit den Verhältnissen nach der Vollendung des Heiligthums bekannt machen. Hiefür sei zum Schlusse dieser Erörterung noch auf folgenden Umstand als Beleg für unsere Annahme hingewiesen. Wir fanden oben auf Grund völlig verschiedener Untersuchungen, dass die Mischna Tamid den Gottesdienst, wie er im letzten Jahrzehnt vor der Zerstörung des Tempels aussah, beschreibt; nun ist in VII, 3 ben-Arsa als der Beamte genannt, der das Klangbecken handhabt, derselbe wird aber auch in Schekalim V, 1 zusammen mit den Beth-Garmu und den Beth-Abtinas aufgezählt, so dass es sich auch von dieser Seite bestätigt, dass die Liste der Tempelbeamten in das Jahr 64 gesetzt werden kann. Hiedurch wäre aber auch erwiesen, dass die Vorkehrungen der Weisen, die Geräthe des Heiligthums nach Möglichkeit zu verbessern und für gut zubereitetes Räucherwerk und Schaubrod zu sorgen, derselben Zeit angehören; woraus mit Wahrscheinlichkeit zu schliessen ist, dass auch die Signale, die den ungestörten Verlauf des Opferdienstes fördern sollten, gleichzeitig mit den obigen Umgestaltungen in's Leben traten[1]).

Es fragt sich aber, ob die in der Mischna aufgezählten Beamten für seit langer Zeit bestehende Aemter ernannt, oder

---

[1]) Da es andererseits feststeht, dass mehrere Bestandtheile der Tempeleinrichtung, wie die Goldgriffe der am Versöhnungstage gebrauchten Geräthe, die Leuchte am Eingange in den Tempel und die Tafel mit dem Abschnitte der des Ehebruches verdächtigten Frau, und wahrscheinlich auch die Goldplatten der Thürflügel aus dem Jahre 44 stammen (siehe oben Seite 29), so mag auch die von ben-Katin dem Tempel geschenkte Maschine, wie auch die Anfertigung der Hähne für das grosse Waschbecken derselben Zeit angehören.

ob auch diese selbst erst damals geschaffen wurden. Zum Aufwerfen der Frage berechtigt die oben gewonnene Erkenntniss, dass das צלצל mit den מצלתים der Chronik wahrscheinlich nicht identisch ist und aus jüngerer Zeit stammt; ferner der bereits angeführte Bericht über die Flöte im Heiligthum, die aus der Zeit Moses' herrühren soll und auf Veranlassung des Königs mit Gold überzogen wurde. Wo und wann wurde Flöte im Tempel gespielt? Zwei Anordnungen der Mischna sprechen von ihrer Stellung im Opfercultus. Arakhin II, 3 bestimmt, dass nicht weniger als zwei und nicht mehr als zwölf Flöten zulässig sind und dass diese zwölfmal im Jahre vor dem Altare ertönen: beim Schlachten des ersten und des zweiten Passahopfers, am ersten Tage des Ueberschreitungsfestes, am Wochenfeste und an den acht Tagen des Laubhüttenfestes; und die Mischna bemerkt zum Schlusse: ולא היה מכה באבוב של נחשת אלא באבוב של קנה מפני שקולו ערב ולא היה מחליק אלא באבוב יחידי מפני שמחליק יכה man blies keine eherne Flöte, sondern eine aus Rohr, weil deren Töne angenehm sind, und zu Ende des Absatzes blies man nur eine, weil sie einen angenehmen Schluss bildet. Ferner sagt die Mischna in Sukka V, 1, dass dieses Instrument auch an fünf oder sechs Tagen des Laubhüttenfestes beim Feste des Wasserschöpfens angewendet wurde, doch nicht am Sabbath, wenn einer der Halbfesttage auf denselben fiel. Andererseits ergiebt sich aus dem Berichte in Pessaḥim V, 7, dass beim Schlachten des Passahopfers die Hallelpsalmen gesungen, wurden. und aus der Angabe in Sukka IV, 8, dass man an den acht Tagen des Laubhüttenfestes dieselben im Tempel vortrug, dass die Flöte den Gesang der Hallelpsalmen begleitete. Ferner weisen die uns zur Verfügung stehenden Angaben darauf hin, dass sie nicht etwa einen Theil des Levitenorchesters bildete, sondern das einzige Instrument bei dieser Gelegenheit war[1]); denn die Mischna Arakhin II, 6 sagt, dass der Levitenchor aus wenigstens zwölf Leviten

[1]) Schon Grätz in seinem Psalmencommentar I, Seite 72 hat die Meinung geäussert, dass die Flöte weder zur Begleitung der anderen Instrumente diente, noch von anderen begleitet wurde, wie dieses schon Raschi zur Mischna Arakhin 10a hervorhebt.

bestehen musste, von denen nach II, 5 neun die Harfe und einer das Klangbecken und laut II, 3 zwei die Cither handhabten, so dass für die Flöte kein Raum übrig bleibt. Wurde auch der Chor der Leviten, wie die Mischna ausdrücklich bemerkt, häufig, wahrscheinlich an den Festtagen, vermehrt, so wurde nur die Zahl der vorhandenen Instrumente vergrössert, keineswegs wurden neue hinzugefügt, sonst hätten die so bestimmt lautenden Zahlenangaben darüber Etwas sagen müssen. Man könnte allerdings einwenden, dass diese Zahlen nur von den Leviten sprechen, während die Flöte von Laien gespielt werden konnte, es demnach möglich sei, dass auch diese zur Begleitung der übrigen Instrumente gedient hat. Es findet sich nämlich in der Mischna Arakhin II, 4 eine Meinungsverschiedenheit darüber, wer die Flötenbläser am Altare waren; R. Meir bezeichnet sie als Sklaven von Priestern, R. Jose nennt eine ganz bestimmte Familie aus Emmaus, R. Chanina ben Antigonos sagt, es seien Leviten gewesen, die er — laut Tos. Arakhin I, 15 — gekannt hat [1]). Doch ist auch hiegegen die bestimmte Zahl in der Mischna hervorzuheben, welche die Zugehörigkeit der Laien zum Levitenchore einfach ausschliesst, wozu noch die Thatsache hinzutritt, dass in diesem kein Blasinstrument angewendet wurde. Nun hören wir, dass der König Agrippa die aus der Zeit Moses' stammende Rohrpfeife mit Gold überziehen liess, was dieselbe ihrer angenehmen Töne beraubte, so dass man gezwungen war, das Gold zu entfernen; und es ist aus der ganzen Darstellung ersichtlich, dass hier der Nachweis geführt

---

[1]) Wo einander so bestimmte, durch den Hinweis auf Thatsachen und persönliche Erfahrungen bekräftigte Angaben, wie in diesem Falle, gegenüberstehen, ist selbstverständlich jeder Ausgleich ausgeschlossen, da sie unmöglich auf einen und denselben Vorgang sich beziehen können. Es scheint vielmehr, dass die oben genannten Lehrer verschiedene, allerdings von einander nicht weit entfernte Zeitpunkte schildern, wie wir Aehnliches oben (Seite 5, Note 1) bei der Betrachtung der Verloosung der Dienstgeschäfte im Tempel beobachtet haben, ebenso Seite 11 betreffs der Zahl der Holzstösse auf dem Altare. Die zeitliche Abfolge der einzelnen Thatsachen, welche die drei Lehrer melden, will ich in diesem Zusammenhange nicht erörtern, da die Untersuchung zu weit führen würde.

werden soll, dass einzig und allein die einfache, glatte Rohrpfeife entspricht[1]). Nun betont die Mischna, dass keine Flöte aus Erz gebraucht werde, woraus geschlossen werden darf, dass auch mit einer solchen der Versuch gemacht wurde, wahrscheinlich, weil die Rohrpfeife für den Tempel zu gewöhnlich aussah, weshalb sie auch mit Gold überzogen wurde. Der Hinweis auf die aus der Zeit Moses' stammende Flöte sollte jedes Bedenken beseitigen. Sowohl die Nennung des Königs, als noch sicherer der Umstand, dass Chanina ben Antigonos die Flötenbläser persönlich kannte, und Jose den Namen der Familie, der sie angehörten, genau anzugeben wusste, führen zu der Annahme, dass wir in diesen Schilderungen die Vorkommnisse der letzten Jahre des Tempelbestandes zu sehen haben. Gehört somit das Schwanken zwischen der Holz- und Erzpfeife und der Versuch mit dem Goldüberzuge derselben Zeit an, als Agrippa II. laut Antiquit. XX, 9, 6 sich mit den psalmensingenden Leviten beschäftigte und einem Theile der bisher im Tempel anderweitig verwendeten das Lernen der Psalmen gestattete, so kann die Einführung der Flöte überhaupt nicht lange vorher erfolgt sein. Berücksichtigt man noch die Angabe in Bikkurim III, 3, dass dem Zuge der Wallfahrer, die ihre Erstlingsfrüchte nach Jerusalem trugen, Flötenspieler vorangingen und bis zur Ankunft am Tempelberge spielten, wo sie von den Leviten mit ihrem Gesange abgelöst wurden, so erfahren wir, dass die Flöte das Instrument des Volkes war (vgl. Jesaia XXX, 29), und verstehen, warum die Flöte gerade an den Wallfahrtsfesten und bei Gelegenheiten, wo das Volk in Jerusalem versammelt war und am Gottesdienste theilnahm, zur Geltung kam.

---

[1]) In Arakhin 10b (jerus. Sukka V, 55d; Tos. Arakhin II, 6) erzählt R. Simon ben Gamaliel II: Die Siloahquelle lieferte Wasser in einem Strahle von der Stärke eines Assar; da liess der König sie erweitern, um mehr Wasser zu gewinnen, statt dessen aber strömte weniger und man schloss die Erweiterung, wodurch wieder so viel Wasser gewonnen wurde, wie vorher. Es gehört auch dieser Vorfall in denselben Kreis, da es sich auch hier um den Tempel handelt, und auch in dieselbe Zeit.

Gehören die Versuche mit der Flöte und auch die Einführung derselben dem letzten Jahrzehnt des Tempelbestandes an, so sind folgerichtig auch die auf genau dieselbe Weise beschriebenen Verbesserungen des Klangbeckens und somit auch die Einführung desselben in den Chor der Leviten mit hoher Wahrscheinlichkeit derselben Zeit zuzuweisen. Wenn sonach die Mischna Schekalim V, 1 und Tamid VII, 3 ben-Arsa als den Beamten über das Zilzal nennen, so ist es nicht etwa einer unter vielen, die dasselbe Amt im Laufe der Jahre bekleideten, sondern der erste und wahrscheinlich auch der letzte. Zu derselben Erkenntniss sind wir auch betreffs des in derselben Liste genannten Mathia ben Samuel, der über die Verloosung der Dienstgeschäfte, und des ben-Babi, der über den Zuchtriemen gesetzt war, gelangt. Hieraus müsste folgerichtig geschlossen werden, dass alle daselbst aufgezählten Aemter neu und erst im letzten Jahrzehnt geschaffen wären. In der That lässt sich dieses für das Amt der Siegel und der Trankopfer auch beweisen. Schon die Thatsache, dass die Mischna gerade die Bestimmung dieser Aemter in Schekalim V, 3—5 ausführlich beschreibt, lässt vermuthen, dass wir es mit einer neuen Schöpfung zu thun haben; doch mag man dieses dem Zufall oder der Laune des Schilderers zuschreiben. Nun finden wir in Middoth I, 6 die vier Seitenhallen des sogenannten Beth-Hammoked aufgezählt: die eine ist die Halle der Opferlämmer, die zweite die der Zubereitung der Schaubrode, in die dritte legten die Hasmonäer die von den Syrern verunreinigten Altarsteine, die vierte führt in das Tauchbad; dieselben nennt auch Tamid III, 3 אחת לשכת הטלאים ואחת לשכת החותמות ואחת לשכת בית המוקד ואחת לשכת שהיו עושין בה לחם הפנים. Da sehen wir an Stelle der dritten Halle, welche die Steine des Altares beherbergte, die der Siegel genannt, woraus zu schliessen ist, dass ein neues Amt geschaffen wurde, für welches diese Halle in Anspruch genommen werden musste; denn an eine Verlegung zu denken, ist nicht wahrscheinlich. Man wird aber gegen diese Behauptung den gewichtigen Einwand erheben, dass es ja auch früher Beamte über das Räucherwerk, die Schaubrode, die Trankopfer und die Schliessung der Thore gegeben haben

müsse Gewiss! Denn auch vor den Jahren 50 oder 60 musste für den regelmässigen Opfercultus Sorge getragen werden. Aber der tägliche Gottesdienst, wie ihn die Mischna Tamid beschreibt, zeichnet sich besonders durch eine scharf hervortretende Eigenschaft aus: die überall planmässig durchgeführte Ordnung, die rasche, durch Nichts unterbrochene Aufeinanderfolge der einzelnen Dienstverrichtungen und die Pünktlichkeit von Seiten der Priester. Und so mag ohne Zweifel auch früher für das Räucherwerk und die Schaubrode gesorgt worden sein; ja aus den Berichten im Joma 38a (jerus. Joma III, 41a; Tos. Joma II, 5) ist sogar ersichtlich, dass die Beth-Garmu und Beth-Abtinas auch vor der Umgestaltung die Beamten hiefür waren, dieselben, die auch nachher wirken. Aber es wird deutlich angegeben, dass die Weisen sie entliessen und Andere an ihre Stellen beriefen, offenbar, weil sie ihnen nicht entsprachen, und jene aus Noth gezwungen waren, sie wieder zu berufen. Die in den Opferdienst eingeführte strenge Ordnung machte die Schaffung neuer Aemter erforderlich, und die in der Mischna Schekalim V, 1 sind es eben, die derselben ihr Dasein verdankten. Ohne Zweifel wurden auch vorher die Thore des Tempels allabendlich geschlossen, es war aber der gerade anwesenden Priesterschaft überlassen, sich den Zeitpunkt dafür zu wählen; dagegen wurde es jetzt die Aufgabe des ständigen Beamten, für die pünktliche Ausführung der Vorschrift zu sorgen[1]).

[1]) Ja, es scheint, dass die regelmässige Nachtwache der Priester im Tempelgebäude, wie sie Tamid I, 1 und Middoth I, 1 beschreiben, auch erst kurz vor der Zerstörung eingeführt wurde. Denn bei Josephus (Contra Apionem II, 8) sehen wir nur die Meldung, dass die Priester des Morgens, wenn der Tempel geöffnet wird, in's Heiligthum sich begeben, und ebenso mittags, bis dasselbe geschlossen wird. Desgleichen in II, 9, wo er die Unmöglichkeit des Eindringens in den Tempel darlegt, sagt er: „Die Thore des Heiligthums waren 60 Ellen lang und 20 Ellen breit, alle vergoldet und fast ganz von getriebener Arbeit; diese schlossen nicht weniger als 200 Mann täglich und sie offen zu lassen, war Sünde.“ Mit keinem Worte gedenkt er der Thatsache, dass die Wache um den Tempel herum und in demselben den Eindringling Apollonius Zabidus mit seinem Lichte hätten aufhalten müssen; es gab sonach keine Tempelwache. Daher konnten Samaritaner nach Antiquit.

Ist es uns aus all diesen Erwägungen klar geworden, dass uns in den Beschreibungen der Mischna Tamid, Joma. Pessaḥim und Schekalim der neu geregelte Gottesdienst des letzten Jahrzehntes vor der Zerstörung des Tempels vorgetragen wird, so werden wir in den fünf Werkzeugen, beziehungsweise Personen, deren Geräusch und Stimme bis

---

XVIII, 2. 2 um Mitternacht am 14. Nissan, nachdem die Tempelthore bereits geöffnet waren, unbehindert in die Vorhalle eindringen, weil die dienstthuenden Priester wohl in den einzelnen Hallen sich befanden, doch keine Wache hielten. In Bellum VI, 5, 3 erwähnt Josephus allerdings *οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες*, die ihrem Hauptmann melden, dass sich das Tempelthor von selber geöffnet habe; aber einige Zeilen später erzählt er: „Am Pfingstfeste, als die Priester, der Sitte im Tempeldienste gemäss, nachts in das Heiligthum gingen, vernahmen sie ein Rauschen“, aber von Wachen. denen dieselbe Erscheinung ebenfalls hätte auffallen müssen, sagt er kein Wort. Dagegen weiss Pseudo-Hekatäus (bei Josephus, Contra Apionem I, 22) zu erzählen, *διατρίβουσι δ'ἐν αὐτῷ καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας ἱερεῖς ἁγνείας τινὰς ἁγνείοντες*, ebenso Philo (De praemiis sacerdotum § 6, II, 236) *οἱ δὲ ἐν κύκλῳ περινοστοῦσιν, ἐν μέρει διακληρωσάμενοι νύκτα καὶ ἡμέραν, ἡμεροφύλακες καὶ νυκτοφύλακες*; doch verräth sich die Schilderung des ersteren durch die weitere Angabe als unzuverlässig, während Philo von levitischen Wachen um den Tempel herum spricht und offenbar auf I Chronic. IX. 27 וסביבות בית האלהים ילינו כי עליהם משמרת והם על המפתח ולבקר ולבקר zurückgeht, da auch er nur von Wachen ausserhalb des Heiligthums spricht. Doch von wachhabenden Priestern weiss keiner der Genannten. Für die Neuheit der Organisirung der Tempelwache spricht auch die Strenge, mit der die auf ihrem Wachposten eingeschlafenen Leviten in Middoth I, 2 behandelt werden und die der Behandlung der Priester im Joma 23a, jerus. Joma II, 39d oben, entspricht. Der Zweck der Nachtwache im Tempel, die nur aus wenigen Priestern bestand, ist mir nicht ganz klar. Nach Tamid I, 3 war es die erste Handlung der Priester am Morgen היו בודקין והולכין עד שמגיעין למקום בית עושי חבתים. הגיעו אלו לאלו אמרו שלום הכל שלום, die ganze Vorhalle und zwar an den innern Säulengängen (vgl. Grätz in Monatsschrift 1876, Seite 443) zu untersuchen, und die beiden Gruppen, in die sich die anwesenden Priester zu diesem Rundgange theilten, meldeten, als sie einander begegneten, dass Alles in Ordnung sei. Die Commentatoren beziehen Dieses auf den unversehrten Befund der werthvollen Tempelgefässe, was schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil sie die Hallen nur passirten, ohne in eine einzutreten und nur melden konnten, dass die Riegel der Thore der Vorhalle unversehrt seien. R. Jehuda bezeichnet diese Untersuchung in Middoth I, 7 לבלוש את העזרה, mit einem militärischen Ausdrucke.

nach Jericho drang und deren Bestimmung im Opferdienste wir als Signale für die Priester und Leviten erkannten, wichtige Bestandtheile der neuen Organisation sehen. Es fragt sich nur noch, ob die Angabe, dass diese Geräusche und Stimmen in Jericho vernommen wurden, als blosse Uebertreibung zu beurtheilen ist, in welcher der Namen der Stadt zufällig, ohne jede Absicht gewählt wurde, oder ob sich hierin ein bestimmter Gedanke ausdrückt[1]). Für die erste Annahme würde sprechen, dass wir in drei Fällen das allmähliche Wachsen der Uebertreibung feststellen konnten, während andererseits die Stellung Jericho's zum jerusalemischen Heiligthum für die wohldurchdachte Wahl der Stadt zeugen würde. Denn hätte der Urheber dieser Beschreibung hiermit nur die ganze Breite des Landes bezeichnen wollen, so hätte er, den in der Mischna Maaser scheni V, 2 gebrauchten Grenzbestimmungen entsprechend, statt Jericho's den Jordan nennen müssen. Vielleicht wollte er mit seiner Angabe, dass die Stimmen aus dem Tempel bis nach Jericho drangen, den Zusammenhang zwischen den dort versammelten Vertretern der Priesterschaft und des Volkes mit dem ganzen Opferdienste im Heiligthum hervorheben; es ist dieses eine Frage, deren Erörterung, da sie zu weit führen würde, hier unterbleiben muss.

Diese Untersuchung will nur als bescheidener Beitrag zur Beantwortung der Frage über das Verhältniss der Pharisäer und Sadducäer zum Tempel in den letzten Jahrzehnten vor dessen Zerstörung gelten; einer Frage, die Prof. D. Chwolson in seinem gehaltvollen Buche „Das letzte Passamahl" als erster in aller Schärfe gestellt und mit dem nachdrücklichen Hinweise auf die talmudischen Quellen als Grundlage dieser Forschung erörtert hat. Ihm, dem verdienstvollen und vielseitigen Gelehrten seien zu seinem 50 jährigen Schriftstellerjubiläum als Zeichen der Verehrung und zum Danke für sein Wohlwollen die obigen Ausführungen gewidmet.

---

[1]) Vgl. Tamid II, 2, Joma III, 1 האיר פני כל המזרח עד שבחברון.

Biblische Textkritik bei den Rabbinen.

Von **A. Epstein.**

Während des zweiten Staatslebens fand die heilige Schrift eine ungeheure Verbreitung unter allen Schichten des Volkes, und es musste bei der Vielheit der Codices für die Einheit und Correctheit des Textes besondere Sorge getragen werden. Um dies zu erreichen, wurden verlässliche, öffentliche Correctoren angestellt[1]), welche dafür sorgten, dass die neuen Codices von den Thora-Rollen, welche in der Tempelhalle als Muster auflagen[2]), nicht abweichen sollten[3]). Nach der Zerstörung des Tempels hörte dieses Verfahren auf, und man trachtete der Verwilderung des Textes durch strenge Verordnungen vorzubeugen. Es wurde festgestellt, dass auch der kleinste Schreibfehler den Codex zum Gebrauche in der Synagoge untauglich machte, und dass auch Privatleute bei sich einen fehlerhaften Codex nicht länger als 30 Tage behalten dürften[4]). Ein solcher Codex musste durch גניזה vertilgt werden; nicht einmal für den Elementarunterricht war er zulässig[5]). Ferner wurde den Schreibern grosse Angst vor nachlässiger Arbeit eingejagt, indem man die Hinzufügung oder Auslassung auch nur eines einzigen Buchstaben als Weltvernichtung hinstellte[6]).

Durch diese und ähnliche Massregeln gelang es wohl im Grossen und Ganzen die Einheit der Texte zu erhalten

[1]) Ketubot 106 a.

[2]) Moëd Katan 18b, Jeruschalmi Sanhedrin II, 6.

[3]) Raschi zu Moëd Katan 18b.

[4]) Ketubot 19b.

[5]) Akiba sagte seinem Schüler Simon b. Jochai (Pessachim 112 a) וכשאתה מלמד את בנך תורה למדהו בספר מוגה.

[6]) Erubin 13a.

aber eine absolute Gleichheit war natürlich nicht zu erzielen. Ausser den Varianten aus älterer Zeit, welche als קריין ולא כתיבן, כתיבן ולא קריין bekannt waren, gab es noch andere Divergenzen, mit denen jeder Unbefangene rechnen musste. Der recipirte Text galt daher auch in den Augen vieler Rabbinen nicht als intact und durchaus unfehlbar. Nur die Schule Akiba's behauptete die Integrität des Textes seit Mosis, und führte auf diesen selbst die am Rande als Varianten verzeichneten קרי und כתיב zurück[1]). Andere Schulen dachten über diesen Gegenstand viel rationeller.

Aus verschiedenen Aeusserungen der Rabbinen geht hervor, dass sie sich den Text geschichtlich entstanden, und somit Veränderungen unterworfen dachten. Eine solche Aeusserung ist die Erzählung von der Fixirung des Textes nach drei Mustern der Tempelhalle. Die Erzählung giebt an, dass in manchen Stellen selbst die Muster unter sich uneinig waren, und dass bei der Wahl unter den zweifelhaften Lesarten das Majoritätsprincip entschied[2]). Diese Erzählung schliesst den Glauben an die absolute Unfehlbarkeit des recipirten Textes vollständig aus. Lesarten, welche nur deshalb angenommen wurden, weil sie in zwei von drei Codices gestanden haben, können gewiss keinen Anspruch auf absolute Aechtheit erheben.

Die unbefangenen Rabbinen gingen noch weiter und behaupteten, dass es Varianten in der Bibel schon zur Zeit Esra's gegeben habe. Sie erkannten nämlich die textkritische Bedeutung der Puncte, welche in der Bibel an mehreren Stellen über Buchstaben und Wörtern angebracht sind, und da sie die Punkte schon in den officiellen Texten vorfanden, was auf ihr hohes Alter schliessen liess[3]), so behaupteten die rabbinischen Textkritiker, dass Esra bei der Niederschreibung der Thora diese Punkte auf Buchstaben

---

[1]) Nedarim 37b, s. weiter.

[2]) Jer. Taanit VI, 2, Massechet Soferim VI. 4 und Sifre Deut. N. 356. Vgl. Geiger, Urschrift S. 232.

[3]) S. Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, S. 113 ff.

und Wörter setzte, welche ihm zweifelhaft vorkamen[1]). Es ist klar, dass diese Behauptung selbst in die Fehlerfreiheit der Rolle, welche Esra niedergeschrieben hatte, Zweifel setzte. Mit einer solchen Auffassung konnte sich die Schule Akiba's natürlich nicht befreunden, und bestand darauf, dass die Puncte vom Verfasser selbst zu dem Zwecke gesetzt wurden, um die Leser auf gewisse Deductionen aufmerksam zu machen[2]).

Ebenso textkritisch fassten die Rabbinen die zwei verkehrten Nun auf, welche Numeri 10 vor Vers 35 und nach Vers 36 sich befinden. Diese zwei Nun[3]) sollen nach den Rabbinen andeuten, dass die erwähnten zwei Verse nicht am richtigen Platze stehen[4]), und Simon b. Gamliel behauptete, sie müssten von hier losgetrennt und an den richtigen Platz gebracht werden[5]). Auch dieser Auffassung widersetzte sich die Schule Akiba's, und Rabbi meinte, die zwei Nun seien dazu bestimmt, um Vers 35 und 36 als ein Buch für sich zu kennzeichnen.

Die Rabbinen erkannten auch Textveränderungen an jenen Stellen, wo Soferim (gelehrte Schreiber), um anstössige Ausdrücke zu beseitigen, den Text emendirt hatten, ohne dies durch irgend ein Zeichen anzudeuten (תקוני סופרים). Zu Zach. 2, 12 (הנוגע בכם נוגע בבבת עינו) sagt R. Josua: dies ist eine Emendation der Soferim; [früher] war עיני gestanden[6]).

---

[1]) Abot di R. Natan c. 34, Num. r. c 13, 13: למה [נקוד]? אלא כך אמר עזרא: אם יבא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת? כך אני אומר לו: כבר נקדתי עליהן; ואם אומר לי יפה כתבת, אעביר נקודה מעליהן.

[2]) An den erwähnten Stellen.

[3]) Blau, Masoretische Studien S. 43 vermuthet, die zwei Nun seien Abbreviaturen von נקוד, wie פ eine Abbreviatur von פתוחה und ס eine solche von סתומה ist.

[4]) Sabbat 115b: ויהי בנסע הארן ויאמר משה, פרשה זו עשה לה (הקב"ה) סימניות מלמעלה ולמטה לומר שאין זה מקומה. ר' אומר לא מן השם הוא זה, אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו. In der Septuaginta stehen beide Verse vor Vers 34, s. Geiger, Jüd. Zeitschrift III, 81.

[5]) Sabbat 16a: דתניא ר' שמעון בן גמליאל אומר עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה. Vgl. Abot di R. Natan c. 34 (ed. Schechter 50a), Sifre Num. N. 84. und Mas. Soferim VI.

[6]) Exod. r. c. 13: ר' הושיע אומר תיקון סופרים הוא, עיני [היה] כתיב. Ich ergänze היה nach Aruch כבד 1. Ex. r. c. 30 heisst es ferner: בבבת עינו, אלו

Es werden 18 solcher Emendationen aufgezählt[1]). Die Schule Akiba's wollte, wie zu erwarten, Aenderungen im Texte nicht zugeben, und erklärte, die auffälligen Wendungen in den betreffenden Stellen seien nicht spätere Aenderungen, sondern ursprüngliche Redensarten der Verfasser. Diese Schule meidet auch den Ausdruck תיקון סופרים, und sagt statt dessen אלא שכינה הכתוב[2]).

Der Gebrauch des ה locale war bekanntlich zu keiner Zeit streng durchgeführt. Die grösste Willkür herrscht in dem sam. Texte, aber auch der recipirte Text ist hierin sehr unbeständig. Rationelle Rabbinen erblickten in dem ungleichmässigen Auftreten des ה locale die Laune oder die Fahrlässigkeit der Schreiber, und erzählten, dass die Jerusalemiten es mit dem ה locale nicht genau nahmen: bald schrieben sie ירושלים bald ירושלימה, desgleichen צפונה, צפון und תימנה, תימן[3]). Dieser Anschauung widersetzte sich wieder die Schule Akiba's, und lehrte, dass auch der bedingte Gebrauch des ה locale, wie alle Eigenthümlichkeiten der biblischen Orthographie, keine zufällige Erscheinung, sondern eine von Alters her bestehende Satzung (הלכה למשה מסיני) sei. Die Masora verzeichnet wirklich mit grosser Sorgfalt alle Wörter, welche ein ה locale aufweisen.

Die termini מקרא סופרים und עיטור סופרים lassen, nach Analogie des תיקון סופרים, ebenfalls Eingriffe der Soferim in den Text vermuthen. Wohl kommen beide Ausdrücke nur ein einziges Mal vor, und dazu noch in der Schule Akiba's, doch ist ihre textkritische Bedeutung nicht zu verkennen. Der Talmud behauptet nämlich im Namen eines R. Isaac, dass מקרא סופרים, עיטור סופרים, קריין ולא כתיבן, כתיבן ולא קריין von jeher

---

הזה (!) הסופרים והחכמים שתקנו הסייג S. Ber. r. c, 49, Ex. r. c. 41 und Lev r. c. 11. Noch Raschi zu Job 32, 3 schreibt: זה אחד מן המקראות שתקנו סופרים את לשון הכתוב.

[1]) Tanchuma (frühere Edition) zu Ex. 15, 7.

[2]) Mechilta zu Ex. 15, 7, Sifre zu Num. 10, 35. Dass jene Stellen aus der Schule Akiba's herrühren, beweist der Name Jehuda's (Schüler Akiba's), der in Mechilta als Tradent auftritt.

[3]) Jer. Megilla 1, 9: ר' סימון ור' שמואל בר נחמן תריהון אמרין : אנשי ירושלים היו כותבין ירושלים ירושלימה ולא היו מקפידין ודכוותה צפון צפונה תימן תימנה.

so festgesetzt seien (הלכה למשה מסיני)[1]). Schon der Umstand, dass das hohe Alter dieser Schreibweise besonders betont wird, verräth, dass hier von Aenderungen die Rede ist, welche die Unantastbarkeit des Textes hätten gefährden können. Die קריין ולא כתיבן sind es gewiss. Unter עיטור סופרים sind Fälle gemeint, wo der recipirte Text das ו copulative im Gegensatze zu anderen Texten auslässt. Der Talmud und die Masora[2]) verzeichnen fünf Stellen als עיטור סופרים, drei aus der Bibel: Gen. 18, 4; 24, 55 u. Num. 31, 2, dort hat unser Tezt אחר, der Samaritaner ואחר; und zwei aus den Psalmen 36, 7 und 68, 26, dort hat unser Text אחר und משפטיך, während viele Handschriften ואחר und ומשפטיך schreiben. עיטור סופרים bedeutet also zweifellos die Auslassung eines Buchstaben durch die Schreiber. Weniger klar ist, was unter מקרא סופרים zu verstehen ist. Zu diesem Terminus fügt der Talmud erklärend die Wörter מצרים, שמים, (ארץ) ארץ hinzu. Gewöhnlich wird dies dahin erklärt, dass hier die Lesung dieser Wörter in der Pause gemeint sei. Geiger sieht in מקרא סופרים die eigenthümliche Lesung von ארץ bei vorgesetztem Artikel (הארץ), und die Dualform, welche שמים, מצרים, annehmen, ohne Duale zu sein[3]). Diese Erklärungen sind aber unbefriedigend, denn die Lesung in den erwähnten Fällen ist in der Sprache begründet, wurde nie bestritten, und hatte mit der Thätigkeit der Soferim nichts zu thun. Es bedurfte gewiss keines Zuthuns der Schreiber, damit שמים als Dual und ארץ in gewissen Fällen אָרץ gelesen werde. Und hätte der Talmud auf die richtige Lesung (Puncte waren noch keine) hinweisen wollen, so hätte er Beispiele von grösserer Bedeutung angeführt; so die Lesung בַּחֲלֵב (Ez. 29,19) und nicht בַּחֲלֵב und andere ähnliche Fälle, welche vom Talmud erörtert werden[4]).

Ich vermuthe, dass hier die Schreibung des ה locale gemeint ist, und emendire die Beispiele in ארץ ארצה שמים שמימה מצרים מצרימה. Während andere Rabbinen (in Jeruschalmi)

[1]) Nedarim 37b.

[2]) Frensdorff, Massora Magna p. 368, und אכלה ואכלה N. 217.

[3]) Urschrift 251.

[4]) Sanhedrin 4a.

den Gebrauch des ה locale nicht streng nahmen, würde R. Isaac dasselbe, insofern es in dem recipirten Texte vorkommt, unbedingt und als הלכה למשה מסיני behalten wollen. Von den vielen Fällen, in welchen der recipirte Text ein in anderen Texten fehlendes ה locale hat, würde der Talmud drei Beispiele מצרים, שמים, ארץ herausgreifen. In der That hat unser Text Ex. 4, 20: ארצה מצרים, während der Samaritaner ארץ מצרים schreibt; Num. 35, 10 steht bei uns ארצה כנען, der Sam.: אל ארץ כנען[1]). In Betreff des zweiten Beispieles hat unser Text Gen. 15, 5. הבט נא השמימה, der Sam.: השמים; ibid. 28, 12 bei uns: וראשו מגיע השמימה, der Sam. und Handschriften מגיע השמים; Ex. 9, 8 unser Text: וזרקו משה השמימה, der Sam. השמים; so auch Deut. 4, 19. Schliesslich steht bei uns Gen. 46, 3: אל תירא מרדה מצרימה, einige Codd Kennicot schreiben מצרים, so auch Ex. 4, 21[2]).

Man sieht, die Texte gingen im Gebrauche des ה locale sehr auseinander, und die Absicht des R. Isaac war wohl die, auch in dieser Beziehung den recipirten Text als Norm zu proclamiren. Somit würde מקרא סופרים die Schreibung[3]) eines Buchstaben (des ה locale) bedeuten, welches in manchem Texte fehlte[4]), während עיטור סופרים die Auslassung

---

[1]) Umgekehrt hat unser Text Gen. 45, 25 ויבא ארץ כנען, während der Sam. und viele Handschriften ארצה כנען, auch אל ארץ כנען haben.

[2]) Dagegen liest unser Text Ex. 4, 19: שוב מצרים, während der Sam. und Handschriften מצרימה haben.

[3]) Der Ausdruck מקרא סופרים macht keine Schwierigkeiten. Dessen ursprüngliche Bedeutung ist wohl „Lesung“, so in יש אם למקרא, während מסורת in יש אם למסורת „Schreibung“ bedeutet; aber מקרא wird bald auf den Gegenstand der Lesung, auf das Geschriebene übertragen, und מקרא heisst sowohl die Schrift im Allgemeinen, als auch der einzelne Vers (Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift S. 9) מקרא ist also mit כתבי־קדש und כתוב synonym, daher wird zu ויבינו במקרא (Neh. 8, 8) erklärt, אלו המסורות (Nedarim ibid. Jer. Megilla 4, 1 und Ber. r. c. 36). Aus יש אם למסורת wissen wir ja, dass unter מסורת die traditionelle Schreibung zu verstehen ist. Wenn nun in Nedarim bald darauf מקרא סופרים folgt, so kann unter מקרא ganz gut die Schreibung gemeint sein. Nur ist es auffallend, dass der Talmud zu מקרא סופרים nicht die betreffenden Stellen aus den heiligen Schriften, wie bei עיטור סופרים und קריין ולא כתיבן anführt.

[4]) Auch die Masora verzeichnet gewissenhaft alle Fälle, wo das ה locale vorkommen soll. So zu השמימה bei Frensdorff S. 199, zu מצרימה

eines Buchstaben (des ו copulative) bedeutet, welches in anderen Texten geschrieben stand.

Ich will nun noch auf zwei Umstände hinweisen, welche von der textkritischen Richtung der Rabbinen Zeugniss ablegen.

I. Die Varianten der Thora-Rolle des R. Meïr. In der rabbinischen Literatur werden hie und da aus den Rollen, welche R. Meïr geschrieben hat, Lesarten angeführt, welche von dem recipirten Texte abweichen. Diese wurden von R. Meïr am Rande seiner Rollen nicht als homiletische Umdeutungen, wie die Erklärer behaupten, sondern als textkritische Bemerkungen verzeichnet. Dies beweist der Umstand, dass die von R. Meïr verzeichneten Varianten auch sonst noch vorkommen.

1. בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאד, טוב מות (Gen. r. c. 9). Diese Lesart soll sich auch in der Thorarolle, welche Titus nach Rom führte, vorgefunden haben, s. II, N. 1.
2. בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כתנות אור (Gen. r. c. 20). Die Variante scheint in den Text selbst aufgenommen worden zu sein. Sie findet sich ebenfalls in der erwähnten Thorarolle und in Uebersetzungen, s. II, N. 2.
3. (Gen. 46, 23) בתורתו של ר' מצאו כתוב ובן דן חושים (Gen. r. c. 94, Midrasch Sam. c. 32). Auch manche Handschrift liest ובן, und die Masora zählt diesen Vers zu den ד' סבירין ובן, s. מנחת שי z. S.
4. (Jes. 21, 11) א"ר חנינה בריה דר' אבהו בספרו של ר' מאיר מצאו כתוב משא דומה, משא רומה (Jer. Taanit 1, 1). Hieronymus in seinem Commantare zur Stelle, erzählt, dass in seiner Zeit mancher Jude רומה gelesen hat [1].

Man sieht, der gelehrte Schreiber versäumte es nicht,

---

ibid. 304, wo es vorkommen und nicht vorkommen soll. Da in ארצה das ה sehr häufig vorkommt, so verzeichnet die Masora bloss die 5 ארץ
וסבירין ארצה (ibid. 25); daraus folgt schon, dass alle übrigen סבירין ארצה
wirklich so geschrieben werden müssen.

[1]) Vgl. Pesikta ed. Buber fol. 68: וירדו ראמים עמם, ואמר ר' מאיר וירדו רומים (Jes. 34, 7).

Varianten in seine Codices aufzunehmen, oder an deren Rand anzubringen[1]).

II. Varianten des Codex Severus (CS). Ueber diese Varianten enthält der handschriftliche Bereschit rabbati eine interessante Relation, die ich 1885 in der Monatsschrift (S. 337 ff.) veröffentlichte. Dieselbe Relation, aber mit bedeutenden Abweichungen fanden später Neubauer in einem Pariser Cod. (CP)[2]), und Harkavy in einem Damascener Cod. (CD)[3]). CP und CD gleichen sich bis auf Kleinigkeiten. Der Bericht lautet:

Bereschit Rebbati zu Gen. 45, 8:	Cod. Damascus:
בספרו של ר׳ מאיר כתוב וישני לאב שנאמר ישה ברעהו (Deut. 15,2) דין היא מן מיליא דכתיבן באוריתא דנפקת מן ירושלם בשבותא וסלקת לרומי והות גניזא בכנשתא דאסוירוס.	אילין פסוקיא דהוו כתיבין בספר אורייתא דאשתכח ברומא והיא (l. והות) גנוזה וסתומה בכנישתא דסוירוס בשינוי אותיות ותיבות.
1. וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (l. מות) (Gen. 1, 31).	1. והנה טוב מאד, מות.
2. לאדם ולאשתו כתנות עור (l. אור) (3, 21).	2. כתנות אור (l. עור) כתנור[4]) (l. כתנות אור) כתיב.
3. ארדה נא ואראה הכצעקתם (18, 21).	3. הכצעקתה, הכצעקתם כתיב.
4. ה׳ . . . אשר לקחני מביתי ומארצי (24, 7).	4. (ואמר אלהי אדני אברם) ומארעי (l. ומארצי) כתיב.
5. וימכור את מכירתו (25, 33).	5. את בכרתי ליעקב, מכרתו כתיב.
6. הנה נא זקנתי לא ידעתי יום (l. יומ) מותי (27, 2).	6. הנה נא זקנתי, יוממתי (l. יוממותי) כתיב.

---

[1]) Nachmanides erkannte, dass R. Meïr es mit den Varianten ernst meinte. In seiner Predigt in der Synagoge zu Gerona sagt er: ואמרו בתורתו של ר׳ מאיר מצאו כתוב והנה טוב מאד והנה טוב מות, כי ר׳ מאיר היה לבלר וכשכתב ס"ת אחד היה מחשב בלבו כי והנה טוב מאד ירמוז אפילו למות ולאפיסות כולם והלך ידו אחר לבו וטעה וכתב בספר התורה והנה טוב מאד והנה טוב המות כמו שהיה מחשב לבו. Cod. München 327, abgedruckt im הלבנון V, 469.

[2]) Monatsschrift 1887 S. 508.

[3]) In der hebr. Zeitschrift הפסגה I, 58 und חדשים גם ישנים. N. 6 S. 4.

[4]) CP: כתנור היה כתוב. CP hat überall היה כתוב.

7. כריח שדה, סדה כתיב.
8. יעוש דואהליבמה, וכן דואלה בני יעוש, יעיש כתוב.
9. אליפז בן עדה, בנערה (l. בנעדה) כתיב[1]).
10. S. No. 8.
11. ויקומו וירדו מצרימה (l. מצרים) מצרים (l. מצרימה) כתיב.
12. ואקברה שם, שמ כתיב.
13. וישימני לאב לפרעה, פרעה היה כתיב.
14. הבאים מצרימה, מצרים כתיב.
15. לבית יעקב ותגיד לבני ישראל, לבית כתיב תרוייהו.
16. מרעמסס, מרעמם כתיב.
17. וחמשה בריחים לקרשי, לא היה כתיב בריחים.
18. ולקח הכהן מדם, מדמ כתיב.
19. וכי ירק הזב, במים חיים היה כתוב[2]).
20. וכבשה אחת בת שנתה תמימה, תמימים כתיב.
21. כל בא לצבא דקהת, הבא כתיב.
22. עריסותיכם לדורותיכם, לדריכם כתיב.

7. כריח שדה (השדה? שדה מלא?) אשר ברכו ה׳ (27, 27).
8. ואהליבמה ילדה את יעושׂ (l. יעיש) (36, 5).
9. אליפז בן ענה (l. בנעדה) (36, 12).
10. ואלה בני אהליבמה יעוש (l. יעיש) (36, 14).
11. ויקומו וירדו מצרימה (43, 15).
12. ואקברה שם (l. שמ) בדרך (48, 7).
13. וישני לאב לפרעה (45, 8).
14. ואלה שמות הבאים מצרימה (l. מצרים) (46, 8).
15. כה תאמר לבני (l. לבית) יעקב ותגיד לבית ישראל (Ex. 19, 3).
16. ויסעו בני ישראל מרעמסס (l. מרעמם) (12, 37).
17. כי אות היא ביני (31, 13).
18. חמש לקרש צלע (l. וחמשה לקרשי) תִנְיָנָא לית בה בריחים (26, 27).
19. ולקח הכהן מדמ(ה) דְאִם (l. דְוְאִם) כֶבֶש (Lev. 4, 34).
20. וכי יטהר (l. ירק) הזב במים חיים (15, 8).
21. וכבשה אחת בת [שנתה] תמימים (14, 10).
22. (ו)כל הבא לצבא בקרות בה (l. דקהת בה׳) (Num. 4, 3).
23. מראשית ערים (l. עריסותיכם) תתנו לדריכם (15, 21).

---

[1]) CP: בנעדה היה כתוב.

[2]) Variante 19 hat nicht CD.

23. מאת המדינים אחר תאסף, אשר (l. ?ואחר) כתיב.	24. נקום נקמת אשר (l. ?ואחר) (31, 2).
24. ויבאו אל משה . . . ואל כל עדת, לא היה בו כל.	25. ויבאו אל משה . . . ואל עדת בני ישראל (31, 12).
25. ויקרבו ראשי . . . בני יוסף, בן יוסף כתיב.	26. ויקרבו ראשי . . . משפחת בני (l. בן) יוסף (36, 1).
26. ולא אביתם, אביתמ כתיב.	27. ולא אבית (l. אביתמ) לעלות [Deut. 1, 26).
27. ויעשו גם הם, המ כתיב.	28. וירשו גם המה (l. המ) את בארץ (l. הארץ) (3, 20).
28. אתנו ביד האמרי, האמר כתוב[1]).	29. לתת אותנו ביד האמורים (1, 27).
29. לא תקח האם על הבנים, האבנים כתיב.	30. ולא תקח האם על האבנים (22, 6).
31. 30. ומלח שרפה, שרפת כתיב, כמהפכת סדם, כמהפכת אלהים כתיב[2]).	31. גפרית ומלח שרפת . . . כמהפכת [אלהים] סדום ועמורה (29, 22).
32. אמרתי אפאיהם, אף איהם כתיב. יבא מורה צדק ויאמר אלינו בימינו[3])	32. אמרתי אף איהם (32, 25).

Diese Varianten-Liste war David Kimchi bekannt. In seinem Commentare zu Gen. 1, 3 (ed. Pressburg S. 9b) schreibt er:

וכן מצאנו (Ber. r. c. 9) בתורתו של ר' מאיר מצאנו (l. מצאו) והנה טוב מאד מות. ואני מצאתי כתוב דהוה כתוב באורייתא דאישתביאת לרומי והיא היתה גניזא וסתימא בכנישתא דאסוירוש והנה טוב מות. — Bereschit rabbati verzeichnet bloss die Lesarten des Codex Severus, während CP und CD erst unseren Text, und dann die Varianten bringen. Dadurch ist es leichter gemacht, aus dem überall sehr verderbten Berichte zu erkennen, worin die Varianten bestanden. Die Erklärungen, welche ich 1885 auf Grund des Bereschit rabbati allein gab, lasse ich fallen, und bemerke zu:

1. Ich glaubte früher, dass CS מאוד (plene) hatte, aber CPD haben ebenfalls מות (s. I, 1). Ob die Variante

[1]) CP: האמור היה כתוב.

[2]) CP: במהפכת אלהים את סדום, במהפת היה כתוב.

[3]) CP: ויבוא מורה צדק במהרה בימינו ויאמר לנו.

eine zufällige oder eine beabsichtigte sei, mag dahingestellt sein. Ich bemerke nur, dass ד und ר von den Alten fast gleich ausgesprochen wurden, und daher leicht verwechselt werden konnten [1]).

2. Auch Onkelos (לבושין דיקר) scheint אור gelesen zu haben. Pseudo-Jonatan (לבושין דיקר מן משך חויא) hat zwei verschiedene Versionen aufgenommen. R. Meïr (I, 2) hat auch diese Variante verzeichnet.
3. Auch die aram Versionen wiedergeben das Wort im Plural (הבקבילתהון).
4. CS hatte nicht מבית אבי ומארץ מולדתי, was gewisse Schwierigkeiten macht (s. Nachmanides z. S.), sondern bloss: ומביתי ומארצי. Ich emendirte CPD nach Ber. rabbati.
5. מכירתו bedeutet hier Schwert (wie in Gen. 49, 5, vgl. Gen. r. c. 98), und Esau soll mit der Erstgeburt auch sein Schwert, das Zeichen der Macht, verkauft haben. מכורתו kann auch Abstammung (Ezechiel 16, 3) bedeuten.
6. Die Variante besteht darin, dass ים nicht mit Schluss-Mem, sondern mit einem gewöhnlichen מ geschrieben war. Ein solches מ trennte in den Augen der Copisten das Wort nicht von dem folgenden, daher schrieben sie יוממותי in einem Worte. Wir werden dasselbe auch weiter (N. 9. 12. 19. 27 u. 28) sehen. Harkavy denkt an ein Zeitwort יוממתי, von בא בימים! —
7. Ich weiss nicht, was סרה in CPD bedeuten mag.
8. Auch Codd. Petersburg 1 und 9 corrigiren יעיש statt יעוש, s. Harkavy und Strack Katalog S. 2 und 22. Bei uns ist יעוש der כתיב.
9. Nach Ber. rabbati könnte die Variante darin bestehen, dass Vers 12 nicht אליפז בן עשו, sondern אליפז בן עדה wie Vers 10 hat. Nach CPD besteht die Variante darin, dass בנ nicht mit Ende-Nun, sondern mit einem gewöhnlichen Nun schliesst Dabei ist בנעדה wieder in einem Worte, wie יוממותי, geschrieben.

---

[1]) So Tanchuma חקת N. 19 (ed. Buber N. 46): (Num. 21. 12) ויחנו בנחל זרד שלא היה הנחל אלא כמלא זרת. In Lev. r c. 21 und Pesikta ed. Buber 176 scheint בר als בת (Tochter) gedeutet zu werden, vgl. Friedmann zu Pesikta rabbati S. 191 a.

Es ist beachtenswerth, dass nur die zwei Finalbuchstaben ם und ן in dem CS noch nicht consequent durchgeführt waren.

Auch in unserem Texte haben sich hie und da am Schlusse des Wortes ein einfaches מ und ein einfaches נ erhalten, und auch unsere Masora betrachtet ein solches Wort als zu dem folgenden gehörig. Sie zählt die Wörter mit gewöhnlichem מ und נ am Schlusse zu den ט"ז דכתבן תיבה חדא וקרין תרין מלין S. אכלה ואכלה N. 99. Die anderen drei Schlussbuchstaben צפך scheinen viel früher die doppelte Form angenommen zu haben, denn von ihnen liegt uns keine ähnliche Ausnahme vor. Und somit hat unser hochverehrter Jubilar Recht, wenn er behauptet, dass die Finalbuchstaben nicht auf ein Mal, sondern der Reihe nach eingeführt wurden[1]). Da nun die Buchstaben מ und נ als die zuletzt eingeführten die Formel מנצפך eröffnen, so liegt die Vermuthung nahe, dass das ך zuerst die doppelte Form annahm, dann folgten successive das ף, das ץ, das ן, und zu aller Letzt das ם. Daher finden sich in CS die meisten Ausnahmen beim Buchstaben מ (N. 6, 12, 18, 26, 27), und daher erklärt sich die eigenthümliche Anordnung מנצפך, statt des zu erwartenden במנפץ[2]).

10. S. N. 8.
11. Wahrscheinlich handelt es sich hier um das ה locale in מצרימה.
12. Ein gewönliches מ am Schlusse des Wortes.
13. Nach Ber. rabbati hatte CS וישני statt וישימני. Nach CPD stand dort פרעה ohne ל; so auch Cod. Kennicot 155.
14. Hier handelt es sich wieder um ein ה locale, s. מנחת שי zu 46, 3.
15. Ber. rabbati ist wohl nach CPD zu emendiren.
16. Erinnert an Ῥαμεσσή der Septuaginta.
17. Wahrscheinlich hatte CS היא (mit י) CPD verzeichnen nicht diese Variante.
18. Nach dem zweiten וחמשה war das Wort בריחים nicht noch ein Mal geschrieben.

---

1) Corpus p. 67.

2) Vgl. Blau, Zur Einleitung S. 103.

19. D. i. in jener Stelle, welche mit אם כבש beginnt (4, 32).
20 Unser Text hat hier nicht חיים.
21. תמימים bezieht sich auch auf שני כבשים, und ist dort zu entbehren. Viele Codd. bei Kennicot haben es dort nicht.
22. דקהת verweist auf C. 4, welches von קהת handelt. הבא haben viele Handschriften bei Kennicot und der Samaritaner.
23. Ich weiss nicht, was mit לדריכם bezweckt wurde.
24. Ich vermuthe hier ואחר in der Voraussetzung, dass CS mit dem Sam. so gelesen habe. Die Rabbinen wollten hier von einem ו copulative nichts wissen, s. oben.
25. Unser Masoret muss ואל כל עדת, wie viele Codices, gelesen haben, daher berichtet er, dass CS das כל nicht hatte.
26. Auch Pseudo-Jonatan und die Peschito haben בר יוסף im Singular. Beide Versionen sind hier verderbt.
27. 28. Kein Schluss-Mem.
29. Nach Ber. robatti könnte in CS האמורים im Plural gestanden haben. Was CPD mit האמר oder האמור bezwecken, ist mir unklar.
30. האבנים soll hier die Stätte bezeichnen, auf welcher die Mutter mit dem neugeborenen Jungen ruhet.
31. Zwei Varianten: שרפת statt שרפה, und אלהים nach כמהפכת.
32. Statt אפאיהם las CS אַף אַיֵּהֶם; so auch Aquila, Peschito und Vulgala. Auch Sifre zur Stelle sagt: אמרתי באפי איה הם. —

Wir haben keinen Grund an der Authenticität dieser Relation zu zweifeln; vielmehr sprechen gewisse Thatsachen für sie. Dass unter den Trophäen, welche die Römer aus Jerusalem nach Rom brachten, sich auch eine Thora-Rolle befunden hat, erzählt Josephus. Die Rolle bildete den Schluss des Triumphzuges, und Vespasian liess sie und die purpurnen Vorhänge in dem kaiserlichen Palaste aufbewahren [1]).

[1]) Jüd. Kriege VII, 5. Auf dem Triumphbogen Titus' trägt unter Anderem ein Mann einen runden länglichen Gegenstand an einer Schnur am Rücken befestigt. Wahrscheinlich ist dies die Thora-Rolle, vgl.. Reinach, R. d. E. j. XX. Actes et Conférances LXXXII.

Von dort kann die Thora-Rolle später in die Severus-Synagoge gewandert sein. Wohl wird einer solchen Synagoge sonst nirgends Erwähnung gethan, aber ihre Existenz wird durch eine Erzählung im Palästinischen Talmud wahrscheinlich gemacht. Dort wird nämlich erzählt, Antoninus, d. i. Alexander Severus[1]), habe bei Rabbi angefragt, ob er (für die Juden in Rom) einen Altar bauen dürfe. Rabbi gestattete es unter der Bedingung, dass der Altar von dem Heiligthum in Jerusalem in gewissen Puncten abweichen sollte[2]). Der Altar, der in dieser Weise erbaut wurde, galt natürlich als Synagoge, und wurde nach dem Urheber, „Severus-Synagoge“ genannt. Dass es eine solche Synagoge gegeben hat, erhellt auch aus der Mittheilung des Lampridius[3]), Alexander Severus wäre von seinen Gegnern der Spottname Archisynagogus und Hohepriester beigelegt worden. Diese Benennung setzt ein Heiligthum oder eine Synagoge voraus, welche den Namen des Severus trug[4]). Es ist natürlich, dass Severus die „gefangene“ Thora-Rolle den römischen Juden zum Gebrauche in der Severus-Synagoge auslieferte. Diese Rolle bildet den Gegenstand unseres masoretischen Berichtes.

Zeit und Ort der Relation sind nicht zu ermitteln. Beachtenswerth ist, dass in derselben weitgehende, auf ganze Wörter sich erstreckende Varianten verzeichnet werden, und dass der Masoret von dem „gerechten Lehrer“ Bescheid in Betreff der zweifelhaften Lesarten erwartet. —

Wir haben also die biblische Textkritik der Rabbinen in ihren Hauptmomenten kennen gelernt. Es darf ihnen wohl als Verdienst angerechnet werden, dass sie eine Geschichte

---

1) S. Grätz, Monatsschrift 1852 S. 434.

2) Jerus. Megilla I, 11: אנטונינוס שאל לרבי מהו לבנות מזבח? אמר ליה : בניהו וגנוז (l. וגזוז) אבניו. מהו לעשות קטורת? אמר ליה חסר אחת מסממנים. לא כן כתיב לא תעשו לכם (Ex. 30, 37) לכם אין אתם עושין אבל עושין אחרים לכם? אמר ר' חנניה בגין ר' רומנוס דשלחיה רבי ועבדיניה ליה. Bei dem Baue des Heiligthums in Jerusalem durften die Steine nicht behauet werden (Ex. 20, 22). Das Räucherwerk ist zum Gebrauche im Heiligthum unzulässig, wenn einer der vorgeschriebenen Bestandtheile fehlt.

3) Alexander Severus c. 28.

4) Vgl. Berliner, Geschichte der Juden in Rom I, 64.

des Textes erkannten, und Varianten sammelten. Aber ihr Hauptverdienst besteht darin, dass sie bei all'dem sich nicht in textkritische Conjecturen einliessen, und ihr Möglichstes thaten, um den Text, wie sie ihn überkamen, zu stabilisiren, und uns das Kleinod möglichst unversehrt zu überliefern.

Le premier livre imprimé en hébreu.

Par le **Baron David de Günzburg.**

Juste cent ans avant le jubilé scientifique de l'érudit sagace et profond auquel ce volume est dédié, deux savants juifs de l'Italie Septentrionale, Moïse Benjamin Foa et Isaïe Carmi, qui avaient reçu en héritage de leurs ancêtres le goût pour les livres et la passion des études, enseignaient en vain à l'illustre abbé De Rossi la véritable chronologie de la typographie hébraïque. „L'amour du vrai et les instigations de l'amitié" les poussa à corriger la date de 1476 faussement assignée à l'édition du יורה דעה de Ferrare dans le mémoire historique De tygographia hebraeo-ferrariensi, publié en 1780, et celle non moins erronée de 1479 dans les Annales hebraeo-typographici sec. XV, parus en 1795; mais rien n'y fit. Les lettres de Carmi et de Foa étaient destinées à l'impression dès 1796, De Rossi ne s'y opposait pas; les perturbations qui survinrent alors et les grandes guerres d'Italie durent pourtant entraver la mise à exécution du projet des deux amis. Sept ans plus tard, nous voyons Foa le reprendre; je pense qu'il l'a abandonné de nouveau pour ne pas froisser le tolérant et bienveillant abbé, qui mettait une certaine coquetterie à déclarer[1]: „Non si è potuto fare nelle varie ristampe fatte in Germania la menoma aggiunta, oltre a quelle che comunicai io stesso, quando, rinovando io in questa parte le mie ricerche, esse mi sono presentate in tanta quantità che le prime mie opere sono diventate dei saggi," et qui, au déclin de sa carrière, ne trouvait rien à changer aux Annales, dont il était fier à bon droit[2]: „Chi crede, seguendo l'opinione altre volte generale e comune, che i primi libri ebraici sieno stati stampati a Soncino, non leggerà senza sorpresa in questa dissertazione, che sono qui rapportate da ventisette edizioni tutte anteriori a quelle di Soncino, che la prima di tutte di certa data è un' edizione di Reggio di Calabria del 1475 sinora sconosciuta e da me scoperta poco prima, e che la seconda è una

---

[1]) Memorie storiche sugli studi e sulle produzioni del Dottore G. Bernardo De-Rossi, Prof. di ling. orient., da lui distese, Parma, dalla stamperia imperiale, 1809, p. 77. — Cf. la lettre de Foa adressée en 1803 au professeur Fattori, qu'on trouvera aux dernières pages du présent article. Justement en 1803 Napoléon offrait au Duc de Modène, protecteur de Foa, une compensation territoriale en Allemagne pour la perte de son duché en Italie.

[2]) Ib. p. 48—49.

di Pieve di Sacco dello stesso anno, malamente creduta del 1478."

Ce dernier point est parfaitement exact[1]; Zunz a démontré au moyen du calendrier, que la férie indiquée dans la souscription finale s'applique à l'année 1475 aussi bien qu'à 1478, tout en négligeant de dire que ce qu'on avait pris pour un ח ne peut être en réalité qu'un ה, attendu que le relèvement distinctif de la pointe gauche du trait supérieur fait défaut dans le caractère qui marque les unités de la date[2]: l'hésitation n'est donc plus possible.

Mais „la prima di tutte di certa data" est une assertion quelque peu téméraire; De Rossi aurait dû se souvenir de sa correspondance avec Foa et Carmi en traçant les mots suivants, 14 ou 15 ans après avoir rédigé ses Annales[3]: „Il carteggio, al quale mi sottoposero le mie ricerche di mss. e di edizioni antiche, e la formazione del vasto mio gabinetto, co' più dotti rabbini ed ebrei, fu anche esso immenso". Il faut croire qu'en dépit de „sa modération, sa douceur et sa charité"[4], l'illustre vieillard avait peine à avouer la légèreté avec laquelle il avait examiné un incunable, son ignerance des règles du calendrier juif, son inexpérience en matière de liturgie hébraïque. Il se tut; le silence se fit sur la controverse qui avait agité trois esprits excellents, et Zunz écrivait péremptoirement, en 1840, dans les Israelitische Annalen sous le titre de Jahrzahlen, puis, en 1845, dans le livre Zur Geschichte und Literatur[5]:

„Die Ausgabe des Ture Jore Deah Ferrara fol. s. a., gedruckt von Abraham b. Chajim aus Pesaro, verlegte de Rossi zuerst (de typograph. Ferrar.) in das Jahr 1476, und nachher (in den Annales) in das Jahr 1479.

Da indessen der Druck Freitag am 15. Ab fertig geworden, so kann das Jahr weder 1476 noch 1479 gewesen seyn. Denn im erstern Jahr war der 14. Siwan Donnerstag (Annales p. 10), mithin der 14. Tammus Sabbat, der 15. Ab Montag; in letztern war der 26. Tammus Donnerstag (cod. Rossi 136), folglich der 1. sowie der 15. Ab ebenfalls Montag. Dies hätte de Rossi schon aus seinem cod. 1180 wissen können, dessen Datum lautet: 16. Ab Dienstag 239 (A. 1479). Der gleiche Charakter dieser beiden Jahre war זחג. Das Datum Freitag wird vollends bestätigt durch die Angabe: נשלם ונחרם ערב נחמו, welche de Rossi missverstand und übersetzte: obsignatus est vespere. Consolamini: Domi-

---

[1]) Zunz, Zur Geschichte u. Literatur, Berlin 1845, p. 218.
[2]) Vérifié sur mon exemplaire.
[3]) Mem. stor, p. 80.
[4]) Ib. p. 32.
[5]) P. 218–219.

nus solabitur etc. . ., statt: an dem Vorabend (vigilia) des Sabbat Nachmu (s. de typograph. Ferrar. p. 11, ed. 2. p. XXIII und 12; Annales p. 20). Unter den Jahren nun, auf die das angegebene Datum passt, nämlich A. 1474, 1477, 1484, entscheide ich mich für 1477, weil 1) in diesem Jahre Abraham aus Pesaro zum ersten Male als Drucker auftritt (Annal. p. 12) und zwar im Frühling, 2) seine Ausgabe, deren erstes Drittel von Abraham Kunat gedruckt ist, (ibid. p. 19), offenbar die Fortsetzung der Kunatschen ist, die nebst Tur Orach Chajim, A. 1476 in Mantua erschienen war, wozu der Ausdruck: „vollendet“ in Ferrara, sehr gut passt, da der Anfang in Mantua geschehen ist. 3) Abraham b Chajim, der A. 1482 als berühmter Drucker in Bologna beschäftigt war (ib. p. 25) und sich המחוקק nannte (ib. p. 55), erscheint noch als ein unbekannter Künstler, als הקושר — ein nur einmal vorkommender, die späteren Epochen der Typographie ausschliessender Ausdruck.

Das A. 1477 der 15. Ab ein Freitag gewesen, bestätigt zum Ueberfluss cod. Rossi 662, wonach in dem gedachten Jahre der 23. Tammus auf einen Freitag gefallen, demnach war der 1. also auch der 15. Ab gleichfalls am Freitag.“

Il suffit de lire l'exposé de Zunz pour se convaincre du fait qu'il n'a pas approfondi la question dont il s'était saisi; il s'est contenté de vérifier une date au moyen de renseignements fortuits, fournis par les Annales mêmes[1]); il n'a pas songé à scruter les mots de l'auteur et il ne s'est pas avisé de s'enquérir auprès du principal intéressé pour savoir si 1477 cadrait avec les intentions de R. Abraham b. Ḥayim, ce que nous vérifierons plus tard. Je ne conteste pas à Zunz, qui voit une preuve de son assertion dans l'achèvement en 1477 du grand commentaire de רלב"ג sur Job, la possibilité pour un ouvrier habile, alors même que l'art de l'imprimerie était au berceau, de mener à bonne fin depuis la Pentecôte jusqu'à l'anniversaire de la destruction du Temple un ouvrage aussi important que le יורה דעה. Je ne puis, il est vrai, partager l'opinion de M. D. Chwolsohn, s'il estime vraiment que le presses du célèbre médecin Abraham Conat (ou, comme quelques-uns le veulent, Conti) expédiaient quotidiennement 250 feuilles doubles[2]); je suppose que sa pensée a été mal interprétée par le traducteur russe, attendu que le

---

[1]) La publication des Tables du Calendrier Juif par le regretté Isidore Loeb en 1886 facilite aujourd'hui singulièrement la tâche des chercheurs.

[2]) „Tous les jours peuvent s'imprimer 2000 colonnes. Donc cet atelier imprimait tous les jours 250 grandes feuilles,“ lisons-nous dans son article sur les premiers livres imprimés en hébreu, qui se trouve en tête du Recueil (en russe) au profit des écoles primaires juives, St. Pbg. 1896.

texte sur lequel il se base, porte: מערכה ערוכה לקראת מערכה אלף עמודי׳ בכל יום פעמי׳ באהבה ובלב נדיבה ארבע עמו׳ בפעם אחד אשר בצד אחד מן הדף בנייר הגדול וכן הארבעת אשד בצד השני עד שימצא היות כתוב הדף אשר לו ב׳ דלתות וד׳ פנים בב׳ פעמי׳ וזה מלאכתו כל הימים[1]), c. à. d.: „Rangée contre rangée, mille colonnes par jour en deux poses, avec zèle et bonne volonté; soit quatre colonnes en une fois sur un côté d'une feuille de grand format et 4 sur l'autrè, de manière que la feuille se trouvât imprimée, avec ses 2 rectos et ses 4 faces, en[2]) deux poses, tel était le travail journalier." La grande feuille dépliée se couvrait de caractères imprimés sur une de ses faces dans la matinée, et l'on obtenait les colonnes 1, 2, 7 et 8; vers le soir, — progrès immense sur les xylographes, qui étaient anopisthographes, — s'achevait l'autre face, comprenant les colonnes 3 à 6; chaque exemplaire avançait donc quotidiennement de 8 colonnes, et, comme 1000 colonnes imprimées sortaient à ce compte des presses d'Abraham Conat, j'en conclus qu'it a tiré son édition de l' א״ח à 125 exemplaires. On étail encore loin des presses rotatives, et l'on s'amusait à comparer le travail fait à la machine avec celui qui aurait été obtenu à la main en copiant laborieusement le manuscrit-type. Nous savons par conséquent quel était le tirage des premiers imprimés hébreux[3]); nous apprenons par la même occasion que l'on ne se passait pas la fantaisie de corriger des feuilles d'épreuve, ce qui aurait été noté avec soin; le chef d'atelier, — le prote, si l'on veut, — vérifiait la composition même et, ayant, après une revision soignée, serré les lignes et fortement lié ensemble les caractères assemblés, donnait l'ordre d'imprimer; à chaque fois que la presse s'abaissait, un exemplaire était prêt, et il fallait environ 2 ou 3 heures pour arriver au bout du tirage. Comme le י״ד de Ferrare compte 92 feuillets (dont 1 blanc à la fin), soit 46 grandes feuilles, l'impression même n'a pas dû exiger moins de 46 journées de travail, à 2 poses par jour; or, de la Pentecôte au 15 Ab il y a deux mois et une semaine, plus exactement 67 jours en tout, dont neuf samedis et deux jeûnes, ce qui donne 56 jours ouvrables; les neuf vendredis et les 4 néoménies ne sauraient tout au plus passer que pour des demi-journées; il nous reste donc 50 jours ouvrables. Abraham b. Ḥayim n'aurait eu ainsi que 4 jours de répit pour les travaux préliminaires et la distribution de l'ouvrage; il se serait hâté

[1]) Annales p. 10.

[2]) On remarquera que j'écris דלתות au lieu de דלדות, et בב׳ פעמי׳ au lieu de עב׳ פעמי׳; ce sont là des fautes d'impression, qui ont échappé à De Rossi, mais n'ont pas influé sur sa traduction, qui, elle, est parfaitement exacte.

[3]) Un an plus tard, les Psaumes avec le commentaire de רד״ק étaient tirés à 300 ex. (Ann. p. 15).

d'une façon étonnante, ce dont, à l'instar de Conat, il aurait pu faire part au lecteur: bien au contraire, comme après ויכלו, il écrit à la suite du י״ד: לכל תכלה ראיתי קץ[1]). — „à tout commencement j'ai vu une fin“: il a dû peiner longtemps avant de signer l'explicit, s'il fait preuve d'une telle résignation. Il a évidemment essuyé des déboires et rencontré sur sa route des difficultés imprévues. Zunz croit[2], il est vrai, avec De Rossi, que Conat a imprimé le premier tiers du livre et qu' Abraham ben Ḥayim n'a eu à en publier que les deux derniers tiers, ce qui serait assez singulier, vu l'activité dévorante et ininterrompue de Conat; le soupir de soulagement poussé par Abraham ben Ḥaym deviendrait, d'ailleurs, encore plus inexplicable. Mais il n'y a pas à s'arrêter aux remarques de Zunz, qui n'a pas examiné l'ouvrage, puisqu'il n'a pas vu que les caractères qui ont servi à l'impression des 31 premiers feuillets reparaissent aussi plus loin, preuve qu'ils appartenaient à Abraham b. Ḥayim. Zunz a seulement argumenté sur le texte de l'abbé De Rossi; c'est à ce dernier que nous renvoyons le lecteur.[3])

Mon exemplaire des Annales, qui a appartenu à G. Manzoni et a été enrichi par lui de notes nombreuses et substantielles („con note, correzioni e aggiunte di me G⁰ Manzoni“, est-il dit au-dessous du titre) ne contient aucune remarque au sujet du י״ד de Ferrare.

Afin de montrer jusqu'à quel point les bibliographes, tout en se reprochant mutuellement des vétilles, n'ont pas jugé à propos d'aller au fond des choses, je citerai in extenso l'article consacré par le docte Steinschneider à notre ouvrage dans les colonnes 1188/9 de son grand répertoire bibliographique:

„30 — P. II.[4]) יורה דעה Docens scientiam

f. [Mant., Abraham Conat] finit. Ferra. per Abraham הדקש״י b. Chajjim Pisaurensem fer. VI. 15. Ab (=25. Junii) pridie [Sabbat] Nachmu. 1477.

[Capp. numerantur 432 (loco 403, nostrum 421 est commune 392); ff. 91+1 albo, sed ff. 1—31 typis iisdem ac P. I (op. 20)[5]), unde forsan continuatoris epitheton semel hic occurrens הדקש״י interpretandum „jungens“ (scilicet partem parti), quod Ros. Ann. p. 20: „compactor“ vertit, Zz. Z. G.

---

1) Annales, p. 12 et 20.

2) Z. Gesch. u. Lit., p. 219 et 250.

3) Annales, p. 19-21.

4) Le chiffre arabe indique le no d'ordre du livre dans la liste des éditions des Tourim. Le chiffre romain marque que St. donne la 2e place au י״ד dans la suite des 4 parties de l'ouvrage.

5) C. à d. le ח״א de Conat.

p. 219 ad artem typographicam refert, sed nondum notum dicit. Annum 1479 computat Ros., ib. ex hemisticho acrostichi הוא יתמך ביד ימיני, addita littera ר lineolae praecedentis; sed monet Zz. A. 1477 constare ex calendario (atque verborum ערב נחמו sensum latuisse Ros.), neque designandi anni modus a Ros. suppositus frequens; unde potius litterae א ך בד י, vel וא ך י sumendae; centuriarum indicatio saepius omittitur. Neque magis confirmata sunt quea addit Ros: „Forte Conatus, . . . num reliqui ordd. lucem viderint etc. [eorum vestigium huiusque non detectum], verosimilius putaverim [idque recte] lucem non vidisse . . . bini qui supererant, ordines videntur (?) intelligendi . . . . edere constituisse“ [1]). Verba שאר כתבי הקדש „alia scripta sacra“ cur ad reliquos hujus operis tomos referenda sint, non video: si vero Abrahamus animum habuerit, eum mutasse potius conjecerim, cum ed. Plebisacii (vide ad op. 1) paulo post A. 1478 [2]) lucem viderit, quam sec. Ros. supposuerim, ed. Plebisacii jam A. 1475 in lucem prolata, Conatum suam A. 1476 incepisse, dein vero ob illam ed. (!) reliquisse, b. Chajjim vero eam A. 1479 continuasse! Ed. nostra ergo forsan PR., estque extremae raritatis, nec Opp. neque Mich. eam possedit; expl. Bodl. nuper acquisitum; cf. Saraval [3]) III].“

La confusion provient du choix arbitraire des lettres à pointer au lieu de s'en tenir aux trois indiquées par l'auteur (car le ה au comm. de la ligne fait partie de l'acrostiche); elle est extrême et finit par embrouiller les plus habiles.

N'eût-il pas été plus simple de supputer ך ד י = 34 et d'y adjoindre à volonté le ר final (שאר) du mot suivant, lequel commence le 2e hémistiche du vers? On aurait ensuite compulsé le calendrier et l'on aurait vu que la férie s'accorde parfaitement avec la date, ce que Zunz avait déjà trouvé. On aurait pu alors se rappeler que le א"ח n'occupe le premier rang parmi les Ṭûrîm qu'à cause de son caractère liturgique et par déférence pour la sainteté des devoirs envers Dieu; on aurait compris que le י"ד, si important par ses matières qui touchent aux affaires, aux rapports avec les étrangers, aux devoirs de famille les plus delicats, au deuil et surtout à la nourriture, était fort recherché par les communautés. Abraham de' Pinti [4]), qui pouvait avoir une

---

1) Nous ne donnons ici que le comm. et la fin de la citation avec les passages improuvés ou confirmés par St.

2) Nous avons déjà réfuté cette opinion.

3) On sait que cette bibliothèque importante a été incorporée dans celle du séminaire de Breslau.

4) De Rossi l'appelle ex Tinctoribus; mais מן הצבועים ne peut signifier que Pinto ou De' Pinti, ce qui aura été le véritable nom de famille de notre imprimeur.

certaine pratique de l'imprimerie, puisque les Epigrammes de Martial et le Augustini Dathi Liber de Variis loquendi figuris avaient paru à Ferrare même en 1471 [1]), et qui en avait profité, puisqu'il s'intitule ici מאומני הדפוס et à la suite de רל"בג sur Job סופר מהיר דפוסי, n'avait, pour choisir le י"ד (sur ce qui est licite et illicite), qu'à s'inspirer sans doute de l'exemple de l'auteur des טורים [2]) et compter sur l'intérêt des שוחטים et des particuliers. Il a agi avec prudence en confiant à ses presses un livre utile, réclamé par les docteurs et le public, sûr d'un accueil favorable et incapable de soulever des protestations, comme aurait pu en soulever l'impression de la Bible. Il n'a même pas osé imprimer en caractères carrés avant de sonder le terrain; car il considère son innovation comme un ballon d'essai: המלאכה המודיעה; il espère timidement qu'elle lui ouvrira l'accès de l'Écriture Sainte: שאר כתבי הקדש [3]). Il entreprend ensuite le commentaire intéressant et estimé de רל"בג sur le livre difficile de [4]) Job, s'approchant ainsi de l'enceinte sacrée du côté des Hagiographes. Mais le temps passe, la brèche est faite, et l'on affronte le livre de chevet de tous ceux qui prient et de tous ceux qui souffrent, les Psaumes, en les accompagnant du commentaire clair et substantiel de רד"ק (fin de 5237). Ce n'est qu'après cela que le Pentateuque paraît à Bologne, non sans l'active coopération d'Abraham de' Pinti. Le commentaire de רש"י, populaire entre tous, avait déjà été mis dans le commerce peu après le ballon d'essai de l'imprimeur de Ferrare, mais sans le texte sacré; et le י"ד dut avoir quelque succès, puisque Mešullam Qozi offrit bientôt au public les 4 Séries de Jacob b. Ašer.

Cependant ce grand ouvrage fut probablement d'un débit plus difficile; car bientôt après, le Dr. Abr. Conte [5]), reprenant l'idée de de' Pinti, faisait imprimer à part le א"ח (liturgie

---

[1]) G. Reichhart, Die Druckorte des XV. Jahrhunderts, Augsburg 1853.

[2]) Qui a rédigé conjointement le א"ח et le י"ד, et a fait de chaque Série un tout complet et homogène; v. d'ailleurs, la note au bas des pages 113—115 du présent article.

[3]) L'ambiguïté des termes est cherchée et voulue.

[4]) Mon exemplaire, en très-bel état de conservation, offre un certain intérêt à cause des notes manuscrites dont il est couvert. J'ajouterai qu'il a appartenu à une dame de la famille Carmi: של מרת שרה קרמי מב"ת (= מנשים באהל תבורך).

[5]) Conte ou Conti est certainement une leçon plus plausible que l'inexplicable Conat. Le רל"בג על התורה nous offre, les deux fois où le docteur agrégé écrit son nom de famille, כונת' accompagné d'un signe qui marque que le mot est abrégé, comme on écrit jusqu'à présent de', ne' (p. dei, nei), Ors' (p. Orso dans certains dialectes); ailleurs, dans le Josippon p. ex., il met simplement כונת, comme s'il en avait pris son parti (cf. uom, sorgon, mortal, dans la poésie italienne). Il existe une localité du nom de Conte dans la Valteline et une autre en Piémont; la famille de l'imprimeur de Mantoue était probablement originaire de ce dernier pays, ce qui expliquerait la chute de la désinence.

et rites religieux) en insistant sur ses précieuses qualités. Quant au אבן העזר et au ח"מ, l'un (mariage et divorce) est toujours resté un peu dans l'ombre, ce que prouve le petit nombre relatif de ses éditions séparées (aussi bien comme טור que comme partie du ש"ע), et l'autre, traité de jurisprudence, a eu un public relativement restreint, composé surtout de juges et de rabbins.

Abraham b. Ḥayim a été plus audacieux que fortuné; son י"ד semble lui avoir procuré beaucoup de tracas: il avait fallu mouler les caractères hébreux et former des ouvriers. L'argent a dû lui faire défaut, mais non le génie inventif: nous le voyons tout d'abord fabriquer des matrices en double d'après deux types d'écriture, qu'il emploie simultanément, dans l'intention évidente d'écouler un de ses alphabets à beaux deniers comptants afin de se mettre en fonds. Il le cède bientôt à Conte, qui, lui, est en état de travailler vite: les éditions se succèdent dans son imprimerie de Mantoue avec une rapidité qu'on serait en droit d'appeler vertigineuse. Mais l'autre finit par passer aussi dans des mains étrangères, à Nathan de Salon, qui emploie chez lui Abraham de' Pinti et s'occupe de l'édition de רל"בג sur Job au point de vue commercial; c'est la seule manière plausible d'expliquer la raison qui pousse Abraham à mettre en acrostiche; נתן מסאלו חזק et à remercier Dieu מסיר מכשול להשלים [1]); remarquez bien que Nathan est seulement mentionné, sans louanges et sans bénédictions spéciales; ce n'était pas un savant, ce n'était pas un Mécène, c'était un marchand qui entendait que son argent lui rapportât. On le prend généralement pour le correcteur de l'ouvrage: rien ne permet de le supposer. Les embarras d'argent d'Abraham de' Pinti qui avaient dejoué tous ses plans, lui arrachent de nouveau ce cri: לכל תכלה ראיתי קץ; de nouveau, comme la première fois, il avait presque désespéré de la réussite de son entreprise; il avait lutté près de trois ans, depuis la publication du י"ד. On peut donc en inférer que ce dernier ouvrage, qui fut achevé d'imprimer le 15 Ab 5234 = le 30 juillet 1474 [2]) de l'ère vulgaire, avait dû également être commencé beaucoup, un ou deux ans, plus tôt; j'incline à croire que les premiers caractères hébreux furent fondus par de' Pinti immédiatement après l'achèvement des livres de Martial et de Dathus. Ses concurrents ont certainement commencé à travailler après lui et ont profité de son expérience et même da sa malchance; il est cependant arrivé bon premier

---

[1]) De' Rossi a mal traduit (Ann. p 23) בדלינו מים מלוי אביר התושיה „Stannum nostrum plenum est prae mari valida substantia"; il faut lire מלוי — chez Lévi = „Ralbag".

[2]) D'après le calendrier julien, naturellement.

à force de courage. Et, quand au moment de montrer enfin son ouvrage au public, il s'écrie: אך ותכל מלאכת הקדש „Enfin[1]), l'oeuvre sainte a été accomplie", le malheur veut que l'écho n' apporte aux générations subséquentes que le mot ותכל, et elles comprennent qu'il a repris en sous-main le travail d'autrui.

M. Moïse Schwab, dans ses Incunables Orientaux[2]), le traite un peu cavalièrement en se fondant sur les recherches de De Rossi et en citant Zunz et Steinschneider:

„4.[3]) An 1476. ד' טורים. Reprise de l'impression du précédent ouvrage à Mantoue, sans les auspices du docteur Abraham b. Salomon Conat ou Cunat, כונת. Voir St., Bodl., col. 1186, N° 20.

Il n'en a paru alors que la première partie, intitulée Orah Hayim, à la date du 14 Siwan 5236 (6 juin 1476); et le premier tiers du deuxième traité, Yoré Deah, a été achevé plus tard à Ferrare, par Abr. b. Ḥayim de Pesaro, le 15 Ab 5237 (25 juillet 1477). Voir etc."

Ainsi, pas même une mention spéciale!

Le Dr. A. Berliner, dans son traité Ueber den Einfluss des ersten hebr. Buchdrucks auf den Kultus u. d. Cultur d. Juden[4]), dit avec les autres: „Aus dem Jahre 1475 stammt der erste hebräische Druck, welcher ein Datum trägt." „Dieser Terminus heisst דפוס", dit-il plus loin[5]); „ . . . Derselbe erscheint zuerst im Epigraph des Druckers Abraham b. Chajim, nämlich zum Commentar des Levi b. Gerson über das Hiobbuch, welcher am Freitag, 16. Mai 1477 in Ferrara fertig gedruckt wurde. Ebenso in dem Epigraph zum Tur Jore Deah, dessen Druck in Ferrara am 25. Juni 1477 beendet wurde."

M. Dan. Chwolsohn, professeur à l'Université de St. Pbg., dont le bel article sur les Premiers Imprimés Hébreux m'a suggéré l'idée de publier la correspondance de Carmi avec Foa qui a trait à ce sujet, n'a fait que répéter ici les conclusions de De Rossi, Zunz et Steinschneider, lesquels ne forment qu'un témoignage: „[Conat] entreprit la publication

---

[1]) Cf. איכה II 16: אך זה היום שקוינוהו.

[2]) Paris, 1883, in 8°, 138 p. Ce catalogue est commode, mais incomplet et inexact (j'en ai vérifié les assertions sur les livres de ma bibliothèque); il table en somme sur de Rossi et Steinschneider, mais l'auteur n'a pas dépouillé entièrement le Catalogue des imprimés de la Bodléienne. — M. Schwab, qui a des connaissances si variées et une excellente méthode de travail, va peut-être un peu vite en besogne, ce qui expliquerait les lacunes de ses Incunables et aussi de sa Bibliographie d'Aristote, couronnée par l'Institut (autographiée chez H. Welter à Paris en 1896).

[3]) Le 4e incunable en date.

[4]) Fr. a./M. 1896 (Beilage z. Jahresbericht d. Rabbiner-Seminars in Berlin v. J. 1893-94), p. 1.

[5]) P. 3.

des ד׳ טורים: il acheva le א"ח en 1476 et mit aussitôt la main à l'impression du י"ד, mais, pour des raisons restées inconnues, il ne la mena pas à bonne fin.

Tous les 4 טורים virent le jour en 1477 à Ferrare."[1])

Il y a ici un lapus calami, car il s'agit du י"ד de De' Pinti, vu que M. Chw. place régulièrement l'impression complète des טורים à Pieve di Sacco en 1475[2]).

Je me range, du reste, à son avis, quand il déclare[3]) qu' „on est en droit de supposer, que les premières presses hébraiques ont commencé à fonctionner en Italie au plus tard vers le commencement de 1473, c. à d. 7 ou 8 ans après l'introduction de l'imprimerie en ce pays." Mais ce n'est ni à Reggio de Calabre, ni à Pieve di Sacco (près Padoue) que revient l'honneur d'avoir été le berceau des incunables hébreux; c'est Ferrare, la ville des arts libéraux, alors à l'apogée de sa renommée et de son activité intellectuelle, qu'il faut enfin proclamer la mère de la typographie hébraïque. Et c'est le maître-ouvrier Abraham fils de Vital De' Pinti, natif de Pesaro et domicilié à Ferrare, qui le premier a fondu des caractères hébreux.

Des deux termes qu'il a appliqués à sa nouvelle création, l'un a survécu: דפוס est une réminiscence de la Mišna [Demaï V 3. 4; Menaḥot XI 1], de la Gemara [Menaḥ. 94a, 97a; plus spécialement Succah 36ab[4]) et BB. 16a[5])], du Midr. Rabba, et, tout particulièrement, du Targum de Jérusalem dans la bénédiction du patriarche Jacob à son fils Juda: והוא מדמי לדפוס ענבין[6]) pour rendre ודם ענבים סותה; il a passé dans la langue courante après avoir été employé 3 fois par de' Pinti (en 1474 à la suite du י"ד, en 1477 à la fin de רל"בג[7]), en 1482 après l'achèvement du Pentateuque). L'autre terme הקושר a sombré, si bien qu'il est difficile de se rendre maintenant compte de ce qu'il devait signifier: De Rossi, heureux d'avoir la langue latine à son service, hasarde, outre typotheta, le mot compactor, qui lui a été sans doute fourni par un dictionaire et qui rend bien le sens du mot hébreu; Zunz se contente d'une définition bien vague, mais M. Steinschneider s'étend plus complaisamment là-dessus dans

---

1) Recueil au profit des écoles primaires juives (en russe) p. 6—7.

2) P. 4.

3) Ib.

4) Il y est parlé d'un moule pour donner une certaine forme au cédrat: אבל הכא כרבנן סבירא ליה ותו לא מידי גדלו בדפוס (il s'agit de l' אתרוג) ועשאו כמין בריה אחרת פסול אמר רבא לא שנו אלא כמין בריה אחרת אבל כברייתו כשר.

5) Le passage est très-significatif: הרבה טיפין בראתי בעבים וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס בפני עצמה כדי שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות.

6) V. Levy, Targumwörterbuch s. v.

7) A ce moment on le voit déjà apparaître dans le Psautier ed. pr. (Ann. p. 15).

sa préface au cat. des impr. de la Bodléienne: 26 קושר („ligator vel compactor") hapax legomenon incertum, forsan Typotheta? vel Bibliopega?"; jusqu'ici rien de saillant; la note au bas de la page est, par contre, instructive: „P. 2818 N. 7659 [c'est le renvoi à la fin du volume même, où il est brièvement parlé d'Abraham b. Ḥayim], cf. Zunz Zur Gesch. p. 219: — קושר כתרים לאותיות, nisi fallor, alicubi legi, alludens ad locum classicum (Ḥagîga 13) קושר כתרים לקונו." Les couronnes qu'on attache aux lettres, ce sont les תגין; mais Abr. de' Pinti, qui, en 1488, à l'occasion de la première Bible imprimée avec les voyelles et les accents[1]), s'intitulera המחוקק, graveur, imprimeur, empruntant le mot aux ד׳ טורים de Pieve di Sacco, prend ici le nom de הקושר dans le même sens; déjà Néhémie disait: וַתִּקָּשֵׁר כָּל־הַחוֹמָה[2]); or Jacques Mentel de Château-Thierry, dans sa belle dissertation sur l'invention de l'imprimerie [De vera typographiae origine Parisiis 1650], cite un passage de la chronique de Daniel Specklin, lequel avait vu les types employés par Jean Mentel de Strasbourg: Quin et integra Vocabula, ac Syllabas è ligno tormatas, quae à latere sua haberent foramina quibus filo inter se colligari possent[3]). Le maître-ouvrier, après avoir vérifié la composition sans avoir recours aux feuilles d'épreuve[4]), liait fortement avec des cordes les caractères assemblés, et tout était prêt pour l'impression.

Ce mot[5]), si vite tombé en désuétude, aurait dû donner l'éveil aux bibliographes et leur faire comprendre qu' Abraham b. Hayim a cherché sa voie et a frayé le chemin aux autres; c'est lui qui a moulé les premiers caractères hébreux, c'est lui qui a édité le premier incunable dans la langue sacrée; c'est lui encore qui, ayant gravé les poinçons destinés aux matrices des points-voyelles et des accents, sut les adjoindre aux consonnes, lesquelles en avaient été forcément sevrées pendant 14 ans. Il a mis ses talents au service d'une idée: il y perdit

---

1) Ann. p. 54—58.

2) III 38.

3) P. 24.

4) Je crois trouver là l'explication des errata parfois étranges chez des hommes experts, zélés et soigneux, comme l'étaient les premiers typographes.

5) Je hasarderai ici une hypothèse: Abraham de' Pinti emploie le mot כתב, il lui adjoint le mot חתם; mais ces expressions ne rendent pas l'idée d'une façon adéquate; il se dit bien encore מאומני הדפוס, cependant il voudrait indiquer son état ou plutôt lui trouver un nom. Il se souvient alors d'un passage de BB 160 (au comm. du ch. X גט פשוט): אמר ר׳ חנינא דאמר קרא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים שדות בבסף יקנו וכתוב בספר זה פשוט וחתום זה מקושר; les Tossafistes disent: עצה טובה קמ"ל והכי קאמר וכתוב זה הופס וחתום זה תורף. On touche ainsi du doigt l'association d'idées qui a amené de' Pinti à se servir du terme הקושר, lequel faisait image par-dessus le marché.

son indépendance; il perdit jusqu'à sa gloire, et il se dépouilla du nom qu'il s'était créé. N'est-ce pas là une destinée tragique? Et cependant il travailla rudement: après avoir fait un apprentissage chez les imprimeurs chrétiens, il se mit résolûment vers 1471/2 à créer la typographie hébraïque; en 1474 il arrive au bout du י"ד; ce n'est qu'en 1477 qu'il réussit à déjouer la mauvaise fortune en donnant au public son רל"בג; en 1482 il a déjà fondu de nouveaux caractères et donné le Pentateuque [1]); il s'ingénie alors à compléter l'alphabet au moyen des signes et des tropes, et en 1488 la Bible entière est entre les mains des Juifs avec toutes ses nuances délicates, figées dans la récitation massorétique. De Rossi, qui ne lui marchande pas les éloges [2]), ne l'a apprécié qu'à moitié.

Carmi et Foa l'avaient mieux jugé; mais leur opinion est restée enfouie dans les bibliothèques pendant cent ans; j'ai retrouvé leur correspondance dans un carton où mon regretté maître, Senior Sachs, conservateur de notre bibliothèque de famille, avait consigné, sous la cote N°579, toute une série de documents provenant d'Italie et acquis il y a plus de 30 ans par l'entremise d'Aschkenasy, qui a recueilli tant de manuscrits au midi de l'Europe et au nord de l'Afrique. Les pièces ne sont pas disposées dans l'ordre chronologique; celles qui nous intéressent aujourd'hui sont groupées ensemble de la façon suivante:

a) Lettre de Carmi à De Rossi sur 18 demi-feuilles de papier, dont la dernière page est restée blanche; la première demi-feuille, dont la 2e page est égalemet vide, porte le titre joliment encadré, comme préparé pour l'impression; le papier, marqué au centre d'une

---

[1]) Je le soupçonne fort d'avoir mis la main au Josippon qui porte le nom de Conte. En tête de la longue notice finale, Conte décline ses noms et qualités dans les termes qu'il a coutume d'employer; puis vient le véritable épilogue de l'ouvrage, qui se termine par le souhait de voir rebâtir la cité sainte. Nous lisons ensuite le distique suivant [l'acrostiche des 3 premiers membres forme בנ"לך]: ברוך אל חי עליון נורא | נתן לי אברהם עזרה | לכתוב השלמת הספר | יום תשעה וארבעי' לספירה. qui rappelle singulièrement la souscription du רל"בג על איוב: קרה השלמתו .... נועמו נתן לאברהם עבדו עזרה בתשעה וארבעים לספירה; et il est bon de noter que יום détruit le rhythme du dernier hémistiche et doit être remplacé par un simple ב comme dans le רלב"ג. Or la valeur des lettres de נתן לי אברהם עזרה donne: על יד אברהם יזי"א בכ"ר חיים ז"ל מפזרו, ce qui s'accorde de nouveau avec la même souscription. Abraham Conte lui aura donné du travail; le rusé Pisaurien, obligé de s'effacer devant un autre, aura tout de même laissé sa puissante empreinte en rappelant à dessein ses propres paroles et sa manière de dater une édition, afin de fournir des points de repère à ceux qui sauraient lire. Les lettres initiales des mots qui composent la dernière ligne, יתואל [le ו est comme un mot à part] = תמ"ז, ce qui équivaut à אברהם המדפים.

[2]) Ann. p. 54/5.

fleur inscrite dans un écusson, a un peu jauni, et l'encre a pâli. Le copiste, qui avait une belle main, ne possédait pas l'hébreu; nous passerons sous silence ses fautes, qui sont faciles à relever. — Marge: 1/3 de la largeur de la feuille. V. p. 98.

b) Lettre de Foa (sans les compliments d'usage et sans signature) à Fattori, professeur à Modène, 18 juillet 1803, sur une demi-feuille de grand papier à lettres, très-blanc, muni d'un filigrane compliqué, mais peu distinct. L'écriture est la même que celle de c). Collée entre le f. 9 et le f. 10 de la lettre précédente [1]). — Sans marges. V. p. 118.

c) 2 lettres: l'une de Foa à Carmi du 16 févr. 1796, et l'autre en réponse à celle-ci, du 21 avril 1796; 15 demi-feuilles (dont la première occupée par un titre sans prétention) de papier blanc à filigrane: croix latine aux bords échancrés, flanquée dans sa partie intérieure des lettres A. F. — Écriture claire et nette, moins régulière que celle de a); l'hébreu est généralement bien rendu. — Marge: la moitié de la feuille.

d) Ces deux mêmes lettres, avec ratures, indications, corrections et additions, par Carmi; copie des originaux mêmes et minute du n° précédent. Encre très noire, main ferme, ignorance absolue de l'hébreu; marge: la moitié de la feuille. Papier blanc; filigrane: écusson surmonté d'une couronne, portant à l'intérieur un cor avec son cordon pour le passer au cou. 14 demi-feuilles. — V. p. 83.

e) Note sur les caractères employés dans le ד"י de Ferrare; sur un bout de papier, d'un autre grain, inséré maintenant entre le 2e et le 3e feuillet du N° précédent. Main de Carmi. — V. p. 95.

f) Tableau pour reconstituer la férie et la date de l'achèvement du ד"י de Ferrare, de la main de Foa, sur un lambeau de papier à lettres bleu, appliqué avec de la cire à cacheter sur le v° du 6e feuillet. — V. p. 87.

g) Le même tableau, copié avec soin par celui qui a mis au net les lettres échangées entre Foa et Carmi. Papier fort; filigrane: trois croissants de lune alignés, de grandeur différente, avec la légende Tre Lumi.

h) Une lettre de Carmi (21 avr. 96) à Foa avec l'envoi d'une autre de Carmi à De Rossi (3 Avr.) et la réponse du celui-ci (13 avr.); copie soignée, par le scribe de g). 2 demi-feuilles de papier blanc (dont

---

[1]) Entre les ff. 11 et 12 on trouve une note relative à la contrefaçon d'un opuscule sur un point de la Massore.

trois pages occupées par l'écriture); filigrane: PB sous une croix latine aux bords échancrés, dans des rinceaux, surmontés d'une tiare couronnée de 3 croix. Placée à la suite du tableau g), avant le brouillon de la 2e lettre — V. p. 96.

Nous transcrirons tous ces documents in extenso, car notre introduction n'a eu pour but que de mettre en relief les considérations développées par les deux amis, — הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו , qui dorment aujourd'hui tous deux côte à côte dans le champ du repos à Reggio d'Emilie, où ils avaient vécu ensemble. A la suite d'un catalogue manuscrit de 678 impressions antérieures à 1840, qui est déposé actuellement à la „Friedlandiana“ du Musée Asiatique de St. Pbg., se trouvent 16 inscriptions relevées dans le cimetière de Reggio[1]); la première porte:

מצבת קבורת הרב ישעיה קרמי
פה אספת תבל מיטב החלד[2]).   פה לקברות הובל כשה לטבח
נהג כצאן עמו כשב בילד[3]).   שקץ הבלי ככוד מאס כל שבח
ישפוט מזה עובר חכם ויבן.   כי אמר הם גם אל מצבת אבן[4])

La 8e épitaqhe est ainsi conçue:

מצבת קבורת משה בנימין פואה
זקן ונשוא פנים הלום נאסף[5])
זקן ושבע ימים והון יקר   .   זקן סופר מאי"ר ולב חקר
שרים, על טוב עמו אהה! כי סף
בפ"את ביתו קבץ מלא אוצר
ספרי קדש ישן וגם חדש   .   אל כל מבין הנו מעט מקדש
לדרוש למצוא חפצו ולא יצר
תורת מש"ה[6]) ענו מאד שמר
וימ"ין צדקו מעוז לדל ומך   .   ופני זקן כבד בעוז המך
שמעו הולך אשריו אבוי! גמר

Le rabbin de Padoue, M. Ghirondi, dans ses תולדות גדולי ישראל (Trieste, 1853), donne à la p. 186 quelques renseignements sommaires sur Isaïe Carmi:

קל"ט: כמוה"רר ישעיה קרמי בכמה"חר יוסף תלמיד הרב כמוה"דר יוסף

---

1) J'en ai appris l'existence par son premier possesseur, M. S. Wiener, qui, après avoir créé la Friedlandiana, en dresse le catalogue dans son קהלת משה, monument d'une érudition sûre et d'un vaste savoir. Je confesse avec plaisir que son commerce m'a été très-profitable.

2) Un sixain hendécasyllabique (rime féminine).

3) Carmi avait été rabbin de la communauté.

4) L'écriture, d'une main italienne, est assez difficile à déchiffrer; mais ma transcription ne laisse place à aucun doute. — Outre le catalogue sommaire et le épitaphes, notre cahier renferme encore la liste des œuvres de Maïmonide en hébreu, puis de courtes notices insignifiantes en français.

5) 3 strophes, composées chacune d'un quatrain en vers hendécasyllabiques catalectiques (dernière syllabe accentuée), d'après la prosodie italienne.

6) Le tréma sur les mots מאיר . . בפאת . . משה . . ימין font allusion au nom du défunt et, probablement, à מאירי, dont le בית הבחירה formait le joyau de la bibliothèque Foa.

בנימין בסאן זצ"ל הרביץ תורה בק"ק ריגייו אחרי פטירת רבו הנ"ל היה משורר נעים כמ"ש תלמידו ידידי כמוה"רר חנניה חי כהן זצ"ל בספריו והדפים הרבה משיריו . והיה גם כן דרשן מפואר כאשר לשמע אזן שמעתי מהרב הנזכר . ונקרא להרביץ תורה בק"ק טריאסטי ובעת שהיה משים לדרך פעמיו נקרא אל השמים מעל זיע"א.[1])

Au XVIe s. un אלחנן דוד Carmi s'était distingué par la rédaction de certaines הלכות שחיטה, qui se trouvent à la Bodléienne; plusieurs membres de cette famille furent savants et poëtes dans la 2e moitié du XVIIIe [2]); l'un d'eux rabbin à Carpentras du vivant de notre Isaïe, eut une controverse avec R. H. Dav. Azulaï et jouit d'un grand renom de piété et de science, comme en fait foi le ס זכר צדיק' לברכ' de R. Hananéel Népi (imprimé en regard des תולד' גד' ישר' de Ghirondi) sous le No. 16 de la lettre מ. Népi cite encore avec éloge Jacques Israël Carmi, qu'il appelle son ami No. 16 de la lettre (ב), à propos d'um ms. cabbalistique dont celui-ci était l'heureux possesseur. Jacques Ananie (יעקב חנניה), rabbin de Reggio après Isaïe, fit partie du grand Sanhédrin.

La famille Foa retiendra un peu plus longtemps notre attention à cause des matériaux en partie inédits que j'ai pu rassembler; mais je ne ferai qu'indiquer ici les points sur lesquels ont porté mes investigations, sans prétendre du premier coup épuiser le sujet, que je compte bien reprendre au cours d'un autre travail.

Les Foa sont originaires d'Egypte. Avant la première mention de cette famille, dont le nom est (comme on sait) orthographié en hébreu פיאה, Meschullam Volterre de Florence, dans un voyage au Levant en l'an 5241 de la Création (= 1481 de l'ère vulgaire), visita la ville de Fouah (פואה). Il nous a laissé une narration de son voyage, que M. David Capsal a copiée dans la Laurentienne à Florence et que M. Abr. Berliner a fait insérer dans le premier fascicule de l'annuaire hébreu „Jérusalem" de M. Luncz. Il y raconte que de Rosette il est allé en felouque à Fouah, qui en est distante de 60 milles; il donne les noms des bourgs dont sont semées les rives du Nil sur le parcours, qu'il fit en 23 heures; c'est à Fouah que les voyageurs louaient alors la barque qui devait les mener au Caire. Dans la Géographie de l'Égypte à l'époque copte, M. Amélineau ne consacre pas d'article à la localité même, mais le nom de cet évêché revient en cinq endroits différents sons sa plume pour aider à l'identification d'autres villes; à la p. 245 il cite Champollion, qui en a découvert dans un ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris le véritable nom copte: **Bovà.** Le compilateur arabe Yacout (M. 626 de l'H.) nous apprend dans son grand

[1]) זכותו יגן עלינו אמן.
[2]) V. Zedner.

répertoire géographique que les Arabes le prononçaient Fowwah, ce qui désigne une racine employée par les teinturiers;[1]) Fowwah, située sur le Nil à 5 ou 6 farsaḥ de son embouchure du côté de Rosette, avait un marché et était entourée de plantations de dattiers. Rivale du Caire au XIV[e] s., Fouah garde encore ses jolis minarets, mais ne produit plus de garance; la fabrication des tarbouch est l'unique industrie de ses 9900 habitants, comme le dit Eliseé Reclus, Géogr. Univ. X (1885) p. 596/7 et 607.

La prononciation Foa généralement répandue aujourd'hui et déjà usitée depuis longtemps dans les pays de langue italienne a succédé à l'ancien Fua, que j'ai relevé sur le titre d'un livre imprimé à Venise en 1798, bien qu'à cette époque on écrivît communément Foa, syllabe complexe mieux à sa place dans une bouche italienne que la reproduction servile du nom primitif.

Nous trouvons des membres de cette famille à Constantinople au XVIII[e.] s.: ainsi Joseph Foa, riche médecin, y fait imprimer à ses frais par Jonas fils de Jacob venu de Pologne [2]) le gros livre du Principe de la Sagesse, composé par Moïse de Vidas. Par une coïncidence curieuse, mon exemplaire a justement appartenu à une personne qui se rattachait également à la famille Foa; c'était au Piémont sous Napoléon I: קניתי זה ספר מאת כמ"ר רד"ל בעד שבעה לטרין מטבע פימונטי ש' התקע"א. Nous voilà revenus en Italie; mais il nous faut encore mentionner, sur l'indication de M. Sam. Wiener, les Portes de Vie — ספר שערי חיים מהר' חנניה יצחק מיכאל אריה מירושלים על ספר המקח והממכר לרב האי גאון — imprimées à Salonique en 5574 (= 1814) en un in-folio, sur le titre duquel l'auteur avoue avoir reçu du généreux et notable négociant Abraham Foa (החכם גביר ומרום שר ואור כמ"הר אברהם פואה נר"ו) l'argent nécessaire pour l'achèvement de son oeuvre, dont un ex. se trouve dans la Friedlandienne.

C'est en Italie que les Foa ont fait souche. À l'aurore du XVI[e.] s. Pérez Foa y florissait; nous consacrons un

---

[1]) C'est la garance, dont le nom, sous la forme פואה, connu des tannaïtes (Mišna Šebhiith V 4; Tosefta Terumah VII fin) et familier aux docteurs des deux talmuds (v. Levy s. v.), existe dans la Bible comme nom d'homme: un fils d'Issachar s'appelait פואה d'après les Chroniques I (VII 1), mais la Genèse XLVI, 13 et les Nombres XXVI, 23 fournissent l'ancienne orthographe פֻּוָּה, qui concorde exactement avec la prononciation arabe; il n'est pas sans intérêt de rappeler que deux des clans d'Issachar se rattachent par leur dénomination à la teinture en rouge pratiquée dans les deux pays avec lesquels la tribu avait été en contact: תולע — Vermillon — à cause des relations avec la Phénicie, et פֻּוָּה en souvenir du Delta. Plus tard, un suffète, originaire de cette même tribu, répondait au nom de תולע בן פואה (Juges X 1): c'est la première fois qu'apparaît la nouvelle forme allégée, en contradiction avec le vieux nom ethnique פּוּנִי des Nombres.

[2]) V. Steinschneider, Cat. Bodl., col. 2946 No. 8521.

excursus spécial à ce personnage intéressant et à son neveu, Élie Halfon. L'opuscule que Halfon composa en l'an 5296 et qui s'est perpétué jusqu'à nous dans le recueil No. 333 de ma collection, me paraît, à cause de la similitude de l'écriture, avoir été copié par Jacob Foa, qui, après la publication à Salonique en 1543 des מאה שערים sur les 613 commandements, transcrivit sur 15 feuillets (actuellement incorporés dans le No. 161 de ma collection) d'une écriture nette et serrée un traité cabbalistique incomplet, qu'il introduit en ces termes: אני המעתיק יעקב פואה מצאתי נ"א מצות ל"ת ע"ד הקבלה ולא נודע לי שם מחברם ואמרתי להעתיק' ולחברם אל ספר מאה שערים כי הם כדוגמתו ומצאמין את מינו. Il y adjoignit une table des matières, qu'il termine ainsi: תמו הסימנים מאשר מצאתי. Son flair ne l'avait pas trompé; un savant du XVII[e]. s. découvrit la provenance respectable de ce fragment et consigna en tête de la copie: מלוקטי' מטעמי מצות להר"י גיקאטיליה; il ne faut pas néanmoins le confondre avec le livre des Commandements ou Règles des Commandements, dont Jellinek a donné (dans sa brochure קונטרים תר"יג) la préface d'après un mauvais ms., qui paraît être une copie de mon ms., ancien et excellent (No. 426), dont St. a parlé sans l'avoir vu[1]).

En 1551, à peine un an après l'intronisation du duc Vespasien, nous voyons Tobie Foa installer ses presses à Sabionetta, où elles fonctionneront activement durant 8 ans sans connaître le régime de la censure; quand le gouvernement cède enfin aux injonctions du clergé, l'infatigable Tobie se transporte à Mantoue, où il continue de travailler.[2]) Son ballon d'essai fut le מרכבת המשנה[3]), auquel il adjoignit en guise d'épilogue les vers du grand R. Az de' Rossi, qui ont depuis été imprimés plus correctement par David Cassel à la suite du Meor ʿEnayim (Vilna 1866). Parmi les livres sortis des presses de Tobie Foa nous relèverons trois Tourim (Sabionetta 1553) munis pour la première fois du בית יוסף, qui viennent s'ajouter à l' א"ח de Venise 5310/11 [c'est la 18[e]. éd.]. Non seulement c'est un ouvrage qui fait époque dans la littérature juive, mais le hasard veut encore que la „Friedlandiana" en possède un ex., incomplet à la vérité[4]), mais cependant fort intéressant à notre point de vue spécial: attribué à Marc. (מרדכי) Foa lors du partage de l'héritage paternel entre lui et ses frères en 5322 (= 1562), il passa ensuite aux mains de Josué et Salomon Foa, évidemment mineurs, pour devenir la propriété exclusive de ce dernier en

[1]) Ib. col. 1469.

[2]) V. Steinschneider, Cat. Bodl., col. 2886, 7. où il a groupé tous les renseignements nécessaires.

[3]) Ib. col. 1078.

[4]) Le אבן העזר seulement, cf. St. No. 5500, 37.

5355 (= 1595) lors d'un partage analogue et fut de nouveau donné par le sort dans une occasion pareille à Daniel Foa en 5367 (= 1607); ses héritiers le vendirent en 5393 (=1633) à Abraham Nizza à Chieri.

Az. de' Rossi parle dans son Meor ʿEnayim que nous venons de citer [au commencement du ch. IX des אמרי בינה], d'un targum Jonathan complet, qui appartenait alors aux fils Foa, d'une famille distinguée de Reggio; quelque quinze ans plus tard ce ms. formait la base de l'editio princeps de Venise (1591)[1]. Asser Parenzo[2]) nous apprend en tête de l'ouvrage que והתרגום הלז יוצא מבית מדרשו של הגאון המופלא כמו"הרר יצחק פואה תמ"ך ורניו הממלאים מקומו בכל חכמה ודעת וביראת חטא הסכימו דעתם להוציאו לאור; cette manière de s'exprimer permet de supposer que peu de temps s'était écoulé alors depuis le décès d' Isaac Foa. Il faudrait en conclure que Juda Moscato, qui avait prononcé son oraison funèbre, l'imprima presque aussitôt dans son ס׳נפוצות יהודה Venise 5349 (= 1589). Zunz, dans sa biographie de R. Az. de 'Rossi [p 156 du 5e. fascicule du כרם חמד] identifie avec raison notre Isaac avec le fils de Vardémas et assure que de' Rossi l'avait en vue, lui et ses 3 fils. Cependant Ghirondi affirme que sa famille était plus nombreuse, encore qu'il ne désigne nommément qu' Ezéchias[4]) et Jéhiel, dont le second a exercé

---

[1]) La bibliothèque de feu S. Baer le massorète, que j'ai acquise après sa mort, contient un ex. de cette rarisseme édition: les cinq megilloth y manquent; elles ont été remplacés par la partie correspondante de l'impression de Hanau 1614. éditée (המדפיסים) par Abraham Homburg [ה"ורם ו"הונף מ"שרים ב"רורים ו"בזר ר"כושו ג"ם הונו לדפוס] et (עם רעהו) Isaac Lévi (ארחו לחברה), en l'honneur desquels Sel. Ulmo a mis quelques rimes bout à bout à la fin des megilloth. Il faut donc ajouter ces deux noms aux dictionnaire des typographes et éditions annexé par St. à son grand répertoire bibliographique; sous le No. 403, col. 65/6. il nomme Abraham Burg; cependant l'acrostiche, qui se répète dans l'éd. d'Amsterdam de 1670 [cf. St. col. 93, No. 560], que je possède également, est bien formel, et l'éloge même du livre est là pour attester, avec ses capitales qui forment le nombre 268, qui nous devons lire הומבורגו. Il est curieux de constater que le prote d'Amsterdam, ne comprenant pas à quoi rimaient ces caractères mis en évidence, a faussé le total.

[2]) Sur cet homme connu, qui a joué un grand rôle dans l'histoire de la typographie hébraïque à cause de sa situation prépondérante dans la maison Bragadin, v. St s. v.; il préfère l'appeler Parentio (d'après l'ancien nom latin de cette malheureuse ville d'Istrie que ses habitants, décimés par la peste, abondennèrent presque entièrement dans la seconde moitiè du 16e s.), mais la forme adoptée en hébreu פ(ו)רינץ se rapproche davantage du nom moderne Parenzo avec la chute habituelle de la désinence.

[3]) תולד׳ גד׳ ישר׳ p. 124.

[4]) Ezéchias est appelé הקצין והמרומם כמה"רר חזקיה פואה יצ"ו בן איש חי רב פעלים כמה"רר יצחק זצ"ל גדול הדור והדרו par אברהם יגל dans un opuscule curieux sur la femme intitulé אשת חיל, dédié aussi bien à lui qu'à sa femme Rachel et imprimé à Venise en 5366 (= 1606). V. sous le No. 87 du ספר תשובות מע (c. à d. R. Men. Az. de Fano), imprimé à Venise chez Za-

les fonctions de rabbin à Reggio. R. Isaac avait précédé son fils dans cette charge honorable et il s'y était distingué par sa piété, sa bonté et sa sagesse[1]; mais à l'époque où il connut l'auteur du Meor, il n'avait pas encore acquis d'autorité et devait être encore bien jeune pour être compris avec d'autres membres de sa famille sous la dénomination vague de בני פואה הנשיאים, qui implique une situation sociale indépendante sans faire allusion à la valeur personnelle. Il aura donc aussi été trop jeune pour qu'on pût lui associer déjà ses enfants, ce que prouve, d'ailleurs, la date éloignée de la mort de son gendre, qu'il chérissait comme un fils, l'illustre R. Menahem Azaria de Fano, décédé en 1620. Il faut sans doute supposer que, Vardémas étant mort récemment, on disait les fils Foa en désignant sous une commune appellation Isaac et son frère Israël Moïse, dont l'âge tendre empêchait sans doute le partage de la succession, car nous le verrons en 1626 encore en pleine possession de ses facultés.

En même temps qu'Isaac vivait שמואל בן כמ"ר נחמיה פואה זצ"ל, qui inscrivit son nom en tête d'un exemplaire du מקור חיים de R. Sam. Zarzah, impr. à Mantoue en 1559, dont il fut le premier possesseur; Aron Jacques Segré l'acquit en décembre 1625 des mains des héritiers de Jos. Ezéchias fils d'Aron de Mantoue, lequel l'avait possédé après Foa[2]. A la mort de Juda Foa, s'élève un litige au sujet de la validité des contrats passés à Ferrare entre le défunt et ses associés; le procès est porté devant le tribunal du gendre de Juda Foa et dure 3 ans, depuis 1607 jusqu'en 1609, au dire de Mortara, Notizie di alcune collezioni etc., Mosè 1883, p. 193

On était alors à l'apogée de la querelle acerbe de la piscine, qui fit couler des flots d'encre et versa tant de fiel dans l'âme des dévots; le משבית מלחמה (Venise 1606), signé des plus grands noms du judaïsme italien, avait essayé en vain de refréner les passions, et Juda fils de Moïse Saltaro

---

netti en 1600(?) [réimpr. à Dührenfurt en 5548] une décision relative au droit commercial qui émane de lui; Ghirondi, p. 110, dit: ונזכר לשבח בתשובותיו וישלו איזה פסקים בספרי רבני דורו; Hananéel Nepi parle également de lui dans son זכר צדיקים לברכה. imprimé en regard des תולד' גד' ישר', p. 113. La Friedlandienne possède dans une plaquette manuscrite qui contient aussi une homélie de R. Moïse Cordovero, un prône nuptial et une oraison funèbre, que la mention en marge du premier: כמו"הרר חזקיה פואה — m'engage à attribuer à ce savant.

[1]) M. Marc Mortara cite une consultation signée par lui en 1584 (Mosè, 1883, Notizie di alcune collezioni etc., p. 264). V. sa belle consultation, provoquée par le gouvernement au sujet de le plainte mal fondée d'un homme qui avait divorcé, No. 86 du recueil des décisions de son gendre, R. Men. Az. de Fano. Samuel Juda Katzenellenbogen, qui le pleure (5e sermon du recueil d. ses י"ב דרשות, Venise 5354), met en tête de ses enfants son fils Ezéchias et son gendre Emmanuel, c. à. d. R Men. Az. de Fano.

[2]) Actuellement au Musée Asiatique dans la collection Friedland.

de Fano, domicilié à Venise, attisa le feu de la discorde en brandissant au dessus de la tête de ses adversaires son מקוה ישראל (Venise 1607), qui suscita enfin l'apparition du פלגי מים (Ven. 1608), où nous trouvons au f. 17 une décision de R. Men. Az. de Fano et une autre signée par lui conjointement avec son beau-frère Ezéchias Foa et Obadias Sforno (le jeune)[1]. Aux paroles pleines de modération et de sagesse de ces personnages sensés, Juda Saltaro oppose la fougue de son zèle et, dans un appendice à son ouvrage, se fonde sur les rabbins de Safed et Jaques Aboulafia, rabbin de Damas, dont il invoque l'autorité en ce basant sur le témoignage de הקצין האלוף בכה"רר משה פואה נר"ו שזה ימים בא מא"י ובדידיה הוה עובדא שפלפל עמהם דין זה.

Moïse Israël, fils de Vardémas, dont une consultation nous a été conservée dans le recueil עפר יעקב de R. Nathanaël Segré[2]), donna en l'an 1626 dans un langage élevé et plein de noblesse son approbation au כנף רננים de Joseph Jédidia fils de Benjamin Jékuthiel Carmi, — premier contact entre les deux familles dans l'histoire littéraire. Invité dès 1623 par les frères Usseglio (אוסילייו) à officier dans leur synagogue, Carmi avait composé à l'intention de leur société שומרים לבקר son œuvre poétique et liturgique, qu'il présenta à l'approbation de nombreux rabbins, mais qui ne put voir le jour que lorsque son ami et protecteur R. Nathanaël Trabotto, alors rabbin de Modène, eut applani le différend quiavait surgi entre Carmi et son beau-frère Aron Berahia de Modène, auteur du מעבר יבק. Moïse Israël Foa apposa sa signature sur les instances de Trabotto, qui croyait avoir tout arrangé; mais la querelle ne paraît pas s'être apaisée de sitôt, et d'autres rabbins exercèrent leur sagacité sur la question de savoir si l'on est aujourd'hui en droit de composer denouvelles prières ou non[3]).

En 1640, Joseph Foa réclamait la réimpression du גלית יהודה, ouvrage lexicologique de Léon de Modène, qui fut en effet réédité à Padoue avec l'adjonction du פי אריה.

Le continuateur des nobles traditions de la famille, R.

---

[1]) Je possède tous les 3 livres, qui sont assez rares, surtout le dernier.

[2]) Cat. de M. Halberstamm (שו"חה), קהלת משה, Vienne 1890, No. 31, et App. p. 129—130.

[3]) Le Kenaf Renanim a paru à Venise l'anné même où le מעבר יבק s'imprimait à Mantoue. It. (col. 958) a recueilli ce qu'il faut savoir sur Aron Berahia; R. H. Dav. Azulaï vit en 1777 ses man. autographes dans la bibliot hèque ducale de Modène [מעגל טוב. Livourne 1879, f. 10]; M. Halberstamm a consigné dans son catalogne (Vienne 1890) sous la cote 89 le מגן אהרן מהר"י יצחק שושן נגד ס' כנף רננים בשנת שפ"ה muno de הסכמות importantes et se réfère à l'art. publié dans le Magazin de Dr A. Berliner, 1874, p. 100. Sur N. Trabotto v. maintenant le מנכרת רבני איטליאה, app. au דעת קדושים, Pbg. 1898, ob M. Sam. Wiener a prodigué les trésors de son érudition.

Eliézer Nahman Foa, disciple et ami de son parent R. Menahem Az. de Fano, devint rabbin de Reggio[1]), acquit un grand renom comme savant cabbaliste[2]), fonda la confrérie religieuse des עלובים, où il fit entrer 3 représentants de sa maison: Raphaël, Isaac et Samuel, sur les 25 membres d'élite de cette société, dont il était le président naturel, et publia pour elle son célèbre מדרש בחדוש sur la Haggadah, qu'il imprima à Venise en 1641[3]). Ghirondi, qui a fait de lui un grand éloge, se vantait de posséder ses ouvrages inédits[4]), que Joseph Almanzi avait également amassés dans sa bibliothèque[5]), aujourd'hui propriété du Musée Britannique. La Bodléienne a reçu avec les autres manuscrits de la collection Michaël, l'interprétation cabbalistique de la Haggadah dont nous venons de parler et le commentaire en 6 chapitres sur le Pirke Abboth, dont Almanzi possédait un autre exemplaire; tous les deux ouvrages avaient été copiés par Samuel Foa de Scandiano pour son usage personnel et passèrent ensuite aux mains de Simon Foa, possesseur également, depuis 1737, du גרן א'ר'נ'ן sur la Genèse que j'ai dans ma bibliothèque[7]). La

---

[1]) Note additionnelle de Ghirondi au זציל de Hanan. Nepi, impr. en regard des תולד' גד' ישר', p. 5.

[2]) Dans les שו"ת רמ"ז, Venise 1778, on trouve sous le No. 26 une decision motivée de אר"נן = Eliézer Nahman, où il cite R. Men. Az. de Fano,

[3]) V. l'avant-propos de cet ouvrage, qui est fort intéressant. — La „Friedlandiana" possède deux exemplaires de la première édition [le commentaire a été imprimé une seconde fois à Livourne en 1809 dans la Haggadah intitulée לשון חכמים], dont l'un enrichi de corrections et de gloses manuscrites, dues, ce semble, à l'auteur même.

[4]) Note addit. au זצ"ל de Nepi, p. 5; v. encore le catalogue de sa bibliothèque à l'occasion de la vente faite par les soins de Samuel Schönblum à Lemberg:

24 גרן ארנן לר' אליעזר נהמן פואח דרושים שונים inédit
25 הנ"ל להנ"ל ח"ב פירוש עה"ת ופי' אבות „

En 1885 Sam. Schönblum a publié la liste des manuscrits qui composaient sa collection et qu'il voulait proposer au public; nous y lisons:

41 גרן אר"נן פי' עה"ת מ'ר אליעזר נחמן פואה ,ארגן הם ר"ת וס"ת מלאיעזר נחמן תלמיד רמ"ע מפאנו ,מהדורא קמא Mark 60.— ff. 208, inédit et autogr.; in-4°.
42 גרן ארנן עה"ת מהדורא בתרא כפלים מהנ"ל 120.— in. et autogr.; in-4°, ff. 376.

[5]) Dans le המזכיר, ann. IV-VI, 1861/3, שד"ל a consigné un catalogue sommaire de la collection Almanzi. Nous y relevons les Nos

143 גרן ארנן מהרב אנ"פ על ס' במרבר 1862. P. 46 Papier 21. 15. 87 feuilles numérotées. Inédit.
186 מאמרים בענין התשובה לארנ"ן וצו"קל P. 102 Papier 16. 11½. Écriture italienne moderne. Inédit.
222 פי' אבות לר' אנ"פ P. 131 Papier 20. 15. 115 feuilles numérotées. Écriture italienne moderne. Copiste שלמה חזק
287 מאמרים מענין התשובה לארנ"ן זצו"קל הוא אליעזר נחמן ונהמן הוא שם משפחה ,ובלע"ז Consolo 1863. P. 54 Papier 16. 18. Feuilles 140. cr. it. mod. Inédit.

[6]) Cat. Neubauer No. 247.

[7]) No. 136 du cat. composé par mon regretté maître Senior Sachs. Ms. italien sur papier blanc; haut. 200 m/m, larg. 145 m/m; 292 ff.,

„Grange d'Arnan", qui embrasse tout le Pentateuque et est devenu un ouvrage de longue haleine, n'a jamais été publiée. R. Nahman Foa était lié d'amitié avec le célèbre Abraham Ḥizqûnî; il eut encore la joie de donner son approbation à l'Abrégé des Intentions d'Ari que ce cabbaliste avait digéré sous le titre de זאת חקת התורה; mais ses jours étaient comptés; signée le 17 Sivan 5419 (= 1659), sa הסכמה parut en tête du livre, qui fut achevé d'imprimer le 2 Ab de la même année par les soins de Moïse Zacuto à Venise, avec la mention ולה"ה. A l'époque de sa mort il était ר"מ ואב"ד לכל ממשלת מודינא. Son épitaphe est ainsi conçue (en un mowaššaḥ sur le mètre hezedj):

לך קורא אני מורה מקום שורה בנר הלו
יסוד עולם אשר נעלם לחיי עולם הליכות לו
אשר היה זמן חיה לכסא יה והיכלו
לדור עזר כאלעזור כרב נחמן כרב שכלו
הלא בלבד לדור אבד והוא נכבד ונוגה לו[1])

Après lui vint גדול הדור כמ"ר ישראל פואה, dont le nom est cité avec respect comme faisant autorité à la fin de la consultation 4 du באר עשק[2]) de Sabbataï Béer, qui souleva une tempête de protestations lors de sa publication à Venise en 5434 (= 1674).

Nathanel b. Jéhiel Foa, reprenant le straditions et l'écusson de son ancêtre Tobie, se fait imprimeur à Amsterdam et y publie une série d'ouvrages de 1702 à 1715[3]). Lorsque Moïse

---

dont un nn.; 27 lignes à la page sur un espace de 150 m/m, longueur de la ligne 85 m/m. Le titre est placé sur le feuillet liminal; un possesseur a plus tard ajouté le nom de l'auteur ס' זה עשה המקובל האלקי כמוה"רר אר"נן היושב ב"קק ריגייו יע"א, paroles qui montrent que ce possesseur était contemporain de l'auteur. Le titre tout simple גרן ארנן a été complété après coup par le sous-titre: חידושים על ס' בראשית: au bas du f. 291a le copiste a mis: תם ונשלם ספר בראשית. Le texte commence sans préambule et sans entrée en matière: . . . הקדמת הספר; un peu plus haut nous lisons l'inscription: הגיע לידי שמעון פואה שנת שצ"ז, — bien que le nom ait été gratté, Simon se lit sans difficulté, mais Foa exige un petit effort d'imagination.

[1]) C'est la 15e épitaphe de Reggio dans le recueil de la „Friedlandiana"; je l'emprunte à la „Mention des Rabbins d'Italie", publiée en hébreu par M. Samuel Wiener à la suite du דעת קדושים. On trouvera dans cet ouvrage aux pp. 54 et 55 des détails intéressants sur R. Naḥman Foa. Je me suis permis de corriger quelqes inexactitudes dues au copiste du No. 638 de la „Friedlandiana" et qui pour la plupart détruisent l'harmonie du vers. Eléazar est cité à cause du rôle qu'il joue aux côtés de Josué; Rabh. Naḥman faisait autorité dans les tribunaux, v. le Seder Hadoroth, éd. de Varsovie, 1882, I 284, 286. — Marc Mortara, dans son מזכרת רבני איטליה, Mantoue 1886, se réfère, en parlant d' Arnan, à plusieurs manuscrits de sa collection, sans communiquer toutefois les renseignements qu'on peut en tirer.

[2]) F. 11, faussement marqué 14. Nepi parle de cette conformité de vues entre Israël Foa et Sabbataï Béer, צ"ל p. 145.

[3]) St. No. 8098. — Je possède le ס' ואלה המצות de 5473 (= 1713), le אבק סופרים de 5464 (=1704) etc.

Hagiz imprima en 1708 les האדרות הקדוש' qu'on avait découvertes dans le Zohar de R. Nathan Spiro et ses écrits (הכתיבות), déposés chez Joseph Zarfati, il s'appuya sur le témoignage de Nathanel et de son frère Nathan, proches parents du défunt Spiro; v. St. 3485 et קהלת משה No. 233.

Entre 1721 et 1741 nous voyons Moïse fils d'Élie Foa correspondre avec le Rabbin Isaac fils d'Asser Pacifico, comme nous l'apprend M. Halberstamm dans le Catalogue de ses manuscrits, p. 2.

Samuel Foa paraît avoir été un homme honorablement connu (הגביר המרומם) à Venise; c'est lui qui déposa en 1743 entre les mains des notables de la communauté la demande en autorisation d'imprimer la „Branche d'Olive Verte" sur le Yalcout; en 1760 on lui donne le titre honorifique de vieillard הישיש; on lui souhaite encore longue vie en 1770. Son fils Gad se fait éditeur dès sa jeunesse (הבחור הנחמד) et occupe l'imprimerie Bragadin: quand R. Haïm David Azulaï vint à Venise en 5537 (= 1777)[1], il ne manqua pas d'aller visiter cet établissement „que détenait," dit-il, „M. (Signor) Gad fils de Samuel Foa. J'y vis", ajoute-t-il, „plusieurs chambres où l'on fond les caractères carrés et raschi d'après leur espèce. Le seigneur Bragadin touche deux cents ducats l'an et en perçoit encore trois cents pour le loyer des maisons. Le susnommé M. Gad dépense en outre 140 ducats par semaine pour payer le salaire des ouvriers." Gad dit de lui même המדפים בשני בתי הדפוס בראגאדינא ווינדראמינא. Nous le voyons travailler depuis 1760 jusqu'en 1797[2]).

Mais il n'était pas le seul de sa famille à travailler dans cette branche, et, si nous l'avons mis en tête des éditeurs vénitiens, c'est seulement à cause du témoignage précieux d'Azulaï: Il est difficile, d'ailleurs, de savoir quels rapports existaient entre ces proches parents, qui avaient la même occupation et employaient en partie les mêmes établissements.

Isaac Foa, qui siège dans le consistoire israélite de Venise (יע"קי) et signe les permis d'imprimer depuis 1741 jusqu'en 1760, après avoir étudié la médecine, qu'il pratique avec succès (הרופא המובהק), se fait libraire (מוכר ספרים) et éditeur (מדפים). Il débute en 1741 par le תורת שלמים de R. Nissim sur Niddah, auquel il ajoute d'autres ouvrages pour en former un volume, — chez Bragadin; deux ans plus tard il publie, d'après l'impression de Dessau, le זית רענן sur le Yalcout, que son parent Samuel avait présenté à la censure des autorités, et fait usage pour cette fois des armes de sa

[1]) V. son מעגל טוב, f. 8.

[2]) Nous notons au hasard: 1760, התקונים וסליחות כמנ' איט'; 1761, שו"ת הר"מז [Dès que Gad eut en mains les manuscrits de Moïse Zacuto, il se mit en devoir de les publier]; 1763, בירך יצחק; 1797, אפי זוטרי (v. קהלת משה No. 852).

famille, c. à d. de la marque d'imprimeur employée au XVIe s. par Tobie Foa. C'est lui qui publia les 7 premières lettres du פחד יצחק de Lamperonti en 1750 et 1752 dans l'établissement Bragadin. Il était alors en société avec Salomon fils de David Aschkenasy.

La société Foa-Aschkenasy existait déjà en 1760, car c'est à elle que le consistoire (הו"קי) de Venise donna l'autorisation de publier les שו"ת רמ"ז qui furent imprimées sur l'initiative du jeune Gad fils de Samuel. Au nombre des וק"י se trouvait son homonyme Gad Foa, fils de cet Isaac dont nous venons de retracer la carrière); il se distingua également comme éditeur: en cette même anneé il réédita le אוצר נחמד à l'usage des jours terribles, et il occupait déjà les deux grands établissements de Venise. En 1763 il contresigne comme membre du וק"י le בירך יצחק de son homonyme, qui était son cadet, car dès 1760 Gad fils d'Isaac est intitulé הגביר המרומם et dédie à son fils [לזכות הילד הנעים יצחק] la primeur de ses travaux d'éditeur. Nous le retrouvons à la fin de sa carrière, en 1798, continuant le פחד יצחק, laissé inachevé par son père (ז"ל), dans la Stamperia Ventura Q. Isach Fua. Il commenca même la lettre י, mais ne put la mener à bonne fin, et le 4e volume fut terminé à Reggio, en 5573 (=1813).

Pour les bénéfices à attendre du petit livre liturgique ס' חמד אלהים, les membres de la famille Foa s'étaient réunis, et c'est sous les auspices des בני פואה qu'il vit le jour en 1772 dans la Stamparia Vendramina e Bragadina.

Vers cette époque, plus précisément en 1775, Azulaï rendait visite à Sinigaglia[1]) à Moïse Foa, qui y exerçait les fonctions de rabbin (מ"ץ).

Marc Mortara a recueilli dans son מזכרת חכמי איט 19 noms appartenant à la famille Foa depuis le XVIe s. jusqu'à nos jours, liste curieuse et importante, mais dénuée de toute espèce de détails. Quand j'aurai le loisir de remonter aux sources qu'il indique, j'aurai certainement à compléter ma nomenclature et peut-être à revenir sur mes allégations au sujet d'Isaac Foa et des fils de Vardémas; mais il est difficile de se faire une idée juste de l'opinion de Mortara d'après ces notes décousues.

Au XIXe s. nous voyons les אמרי בינה (קהל משה' No. 763), petit livre pédagogique (impr. en 1883 à Livourne), prendre naissance dans le מדרש פואה à Verceil, òu Mortara nous apprend qu'il existait une branche de la famille Foa [Alexandre, né en 1819].

Le nom a été illustré par Mme Eugénie Foa (née Gradis, morte en 1853 à Paris), dont les livres pour les enfants ont eu longtemps une vogue méritée; en 1879 mourait à Turin

---

[1]) Aux environs d'Ancône.

César Foa, jeune homme de 26 ans, qui avait écrit un curieux commentaire sur חד גדיא et publié une traduction du Cantique des Cantiques[1]).

Quant à Moïse Benjamin Foa, provéditeur du duc de Mantoue, son bagage littéraire est mince: l'abbé Perreau cite au nombre des mss. de Parme une Grammaire hébraïque. écrite de sa main en hébreu avec une traduction italienne des paradigmes des verbes[2]); mais sa bibliothèque, composée avec soin, était des plus remarquables: le catalogue manuscrit en est déposé. avec les autres raretés de la collection Saraval, au Séminaire Israélite de Breslau et n'occupe pas moins de 22 feuilles in-folio pour l'hébreu seul[3]). Le Dr. A. Berliner a communiqué aux savants dans le המזכיר de 1874 quelques notes prises au cours de ses investigations à Parme et promet maintenant Zeitschr. d. hebr. Bibliogr. 1898 No. 2) de revenir sur ce sujet. R. Ḥayim David Azulaï dit en propres termes[4]):
ואנכי איש צעיר ראיתי בבית נכאתו של אהובנו הגביר המרומם השר הספר כמה"ר משה בנימין פואה יצ"ו מעיר ריגייו כ"י ישן נושן והיא מחברת דינים ותשובות מנחם המפרדי ז"ל ברוך עליו[5]) etc., — et encore[6]): גמרא, ראיתי בבית נכאתו של אהובנו הגביר המרומם השר כמוהר"ר בנימין פואה יצ"ו בעיר ריגייו, גמרא מסכת ברכות נדפסה על קלף בעיר בינבינו[7]) דפוס יפה etc.

On verra dans la lettre de Carmi à De Rossi qu'il possédait aussi le premier incunable en date.

S. Stern[8]), qui a publié à Vienne en 1854[9] le commentaire de Meïri sur פרקי אבות, extrait de son fameux ouvrage בית הבחירה sur le Talmud, publie à la p. XII-XIII de sa préface une lettre curieuse d'Azulaï (écrite en 1788) à Foa aus sujet du manuscrit unique du בית הבחירה. que de Rossi vit ensuite dans la bibliothèque de ce dernier: Stern raconte plus loin[10]) que ce précieux manuscrit passa après la mort du possesseur dans les mains de son beau-fils Foa mourut sans enfants],

---

1) Mosè. Antologia Ebraica. Corfù, 1880, p. 395—396.

2) Hamazkir, 1865, p. 29.

3) Jahresb. der Fränkelschen Stiftung. Breslau 1870 — Katalog der Seminar-Bibliothek von Dr. B. Zuckermann, p. 3.

4) שם הגדולים מע. éd. de Vilna 1852. I 16, No. 115.

5) Il y a naturellement erreur.

6) Ib. II 27. No. 5. — Azulaï mentionne la bibliothèque Foa dans son מעגל טוב f. 10 sous l'année 5537 (=1777): יום ו' לסדר תוריע נסעתי לריגייו ובס ראיתי אוצר הספרים מאירת עינים כ"י גמרא על קלף דפוס בנבינו ברכות עם פירושי במקום הרא"ש בלי דפוס אך היא כמו תשקים דפים ונדפסת ש' גמ"א ועוד קדמה שנת רל"ה וחומש עם אגדות תילים ורש"י על קלף יפה נדפס בליסאבונא שנת ר"נ. et l'on voit par les אגרות חיד"א (Livourne 1867) qu'il était en correspondance littéraire avec Foa même.

7) C. à d בונבינו.

8) Natif de Rechnitz.

9) Vers la fin de l'année; la préface est datée de תמוז תרי"ד.

10) P. XIV.

qui portait son nom de famille; c'est chez lui, à Livourne, que Stern l'acheta pour le revendre à la Bibliothèque de Parme en 1846.

C'est à Livourne que parut en 1795 un fragment de ce manuscrit[1]), dont l'acquisition inspira la muse d'Isaïe Carmi. Dans une plaquette de 1788, qui a été jointe dans qq. exemplaires à cette édition de 1795, Carmi félicite également son ami, et de ce qu'il ועשה פעולת צדיק לחיים לקנות לו במחיר רב הספר המפואר כתוב יושר, et de ce qu'il a eu la consolation de donner son nom Benjamin au fils nouveau-né de son neveu Moïse-Jacques Foa; un beau sonnet hébraïque célèbre le grand Meïri, enregistre l'achat du manuscrit et souhaite prospérité au bébé Benjamin. Des notes savantes en italien accompagnent la poësie; celle qui est sous la lettre L mérite d'être rapportée ici:

„Senza timore di esagerazione si può avanzare che tesori preziosi sono quelli che ne' lunghi e ripetuti Viaggi del Sig. Foa nella Germania, nella Francia, in Inghilterra ed in Olanda, ed ultimamente a Roma e Napoli ha potuto raccogliere di Mss. rarissimi ed Edizioni singulari, e tutti in particolare i primi prodotti pregiabilissimi dell' Ebraica Tipografia etc."

Nous laissons maintenant la parole à Foa, Carmi et De Rossi; nous prévenons seulement le lecteur que „S^r M^se [2]) Calusio" pourrait bien être l'abbé de Caluso, sur le compte duquel De Rossi s'exprime en 1809 avec une amitié singulière[3]):

„Ma con nessuno ebbi tante e si regolari relazioni, quanto coll' abate Valperga di Caluso, celebre professore di queste lingue nella università di Torino, e da nessuno tanti attestati di amore e di attacamento, quanto da questo dottissimo e nobilissimo signore che fa tanto onore al Piemonte, e che riunisce ad una grande estensione di cognizioni in ogni genere di scienze e di lingue le più eccellenti qualità di cuore."

Il n'est pas sans intérêt de rappeler que l'abbé de Caluso a fait don à la Bibl. de l'université de Turin, entre autres, un exemplaire complet sur vélin du Pentateuque de Bologne de 1482[4]), monument de l'industrie de notre Abr. de' Pinti.

---

[1]) ס' בית הבחירה פסקי הלכות מס' נדרים סוטה ונזיר.

[2]) V. p. 118. Les Calusio formant une branche de la maison comtale des Valperga, je ne comprends pas l'emploi du titre de marquis = Marchese = M^se.

[3]) Mem. storiche, p. 79. — Rejeton de l'illustre famille des Valperga et lié d'amitié avec Alfieri, il se distingua comme savant et comme écrivain; il mourut à Turin en 1815.

[4]) Note manuscrite de Manzoni dans mon ex. des Annales.

Lettere due[1])

Le quali servono a provare che la prima Edizione in Lingua Ebraica fu fatta in Ferrara nell' anno MCCCCLXXIV.

Lettera prima.

Rispettabilissimo Sig^{r} Sig^{r} P^{ne} Col^{om}[2])

Le trasmetto il libro dato in luce da Abram Ben Kaïm intitolato Tur Jorè Dehà perchè elle vegga cogli occhj suoi se ho fondamento giustissimo di asserire che questo libro fu stampato nell' anno 234. del sesto millenario del Mondo in Ferrara, non già nel 239. come vorrebbe l'erudittissimo Sig^{r} De-Rossi ne' suoi Annali Ebreo-Tipografici del secolo decimo quinto. Veramente l'autorità di si grand' nomo avrebbe potuto indebolire la mia opinione, e avrei anche fatto tacer di buon grado il mio amor proprio se dall' altra parte le ragioni, che stanno per l'opinione mia e a lei verbalmente comunicata non mi sembrassero di tanto peso, quanto pur se ne richiede per dimostrare una verità. Ella ebbe la compiacenza d'ascoltar qualche volta alcune delle mie ragioni, che mossero in lei la giusta curiosità di vedere il libro. Ora l'esamini ella a suo piacere, e particolarmente nell' ultima pagina, ove tutto stà il nodo della questione. Troverà i seguenti versi in quel luogo stampati unitamente a un pò di prosa, nel modo preciso, nel quale ora io fedelmente glieli trascrivo.

אַך ותכל מלאכת עבודת הקדש   יורה דעה ומשמיע שמועה
בָּאב בחמשה עשר לחדש   וביום ו̃ נגמרה המלאכה המודיעה
רום ושבח לנערץ בשרפי קדש   נורא עלילה ותמים דעה
הוּא יתמך ביד ימיני   שאר כתבי הקדש להתוות
מִמצדיקי הרבים יחשבני   האדיר רוכב בערבות

ותשלם כל המלאכה מזה היורה דעה אשר נכתב על ידי הצעיר מאומני הדפוס אברהם הקושר יזי"א בכ"מר חיים זל"הה מתושבי עיר פיזארו ופה פיראדה נכתב ונחתם ערב נחמו י"י ינחמנו בנחמת ציון וירושלם ובבנין אריאל ובא לציון גואל ויגל יעקב ישמח ישראל אכ"יר לכל תחלה ראיתי קץ כבודך י"י

---

1) Ce sont les deux lettres qui sont citées sous la cote c) [= d] dans mon introduction. — J'ai corrigé tacitement les lapsus calami, mais j'ai respecté les singularités de l'orthographe et de la ponctuation.

2) C. à d. Padrone Colendissimo.

[Ici vient la traduction latine de l'abbé De Rossi. fidèlement copiée avec la coquille typographique „typotethae."]

Detta epigrafe ebraica è così tradotta inlatino dal Sig[r] Abbate De Rossi.

Faccia ora ella attenzione nell'epigrafe ebraica alle prime lettere di que' versi acrostici soprassegnati di un punto, e chiaramente vedrà da quelle indicarsi il nome dello stampatore: e fin qui siamo perfettamente d'accordo il Sig[r] De Rossi ed io. Il dubbio stà ne' punti sovrapposti alle ultime lettere delle parole del quarto distico destinato. come si crede, a dinotare l'anno dell' edizione del libro. Ed io attendendo al valor numerico delle tre lettere ךדי׳ Caf Daled Jod, cioè 20. 4. 10. non esitai d'asserire esservi fatta quell'edizione nell' anno 34. dopo il duecento. Veramente il duecento l'apposi io senza rilevarlo da alcun segno. o litterale, o numero che apparisse dalla stampa; ma ben poteva l'autore di que' versi ommetterlo, come l'ommisero tanti stampatori del secolo XV, quando per errore d'impressione. quando per espressa volontà, massimamente poi, ove le date volevansi esporre colle dure difficoltà di metro. di sigle, ed altri simili strettezze. Sarebbe una pedanteria addurne esempj (che molti non mancano) e l'addurne particolarmente a lei, che è versatissima nelle cognizioni bibliografiche, e ben saprebbe ella dirmi in quali, e quanti libri de quell' epoca mancano i caratteri delle decime, e delle centinaja, e in quali, e in quanti si celano le date = sotto il velame delli versi strani =. Oltre di ciò l'epigrafe dà un altro indizio, onde stabilire la verità della data. Legesi in essa a chiare note, che l'edizione fù terminata di venerdì del giorno 15. del mese au. Ora è a vedersi qual de' due anni avesse il dì 15. au in venerdì. Le tavole esattissime del Tur, poichè del Tur si tratta, c' insegnano, che siccome era l'anno 234. il nono, e l'anno 239. il quarto decimo del cielo lunare 276., così nel primo in Venerdì, nel secondo in Lunedì cadeva il dì primo, e per conseguenza il dì 15., come ella potrà rilevare dal calendario posto qui sotto. Resta con ciò bastantemente provato, che fu impresso in Ferrara questo libro l'anno 5234., ossia dell' era de' Christiani 1474., anteriore pertanto a qualunque altro libro ebraico. che fin'ora

si conosca, e meritamente si può gloriare Ferrara d'essere stata la prima città, in cui siansi stampati libri nell' ebraico idioma. E quasi mi vien sospetto, che sul finir dell' epigrafe abbia voluto l'impressore alludere a questi suoi primi sforzi dell' arte dicendo לכל תחלה ראיתי קץ omni initio vidi finem, il qual modo d'esprimersi non mi è mai accaduto di riscontrare in verun altro libro di quell' età, conformandosi quasi tutti nel dire la solita formola תם ונשלם שבח לאל בורא עולם absolutus est, sit laus Creatori Mundi.

E riflettendo inoltre, che quelle parole לכל תחלה ראיתי קץ omni initio vidi finem le adopera quel solo stampatore Ferrarese anche nell' altra sua edizione del Rabbi Levì [Ben] Gersonidis Commentarius nell' anno 1477., mi dò sempre più a credere che volesse alludere alla sua invenzione de' caratterj ebraici; ritenendo, che l'altro certo periodo תם ונשלם שבח לאל בורא עולם absolutus est sit laus Creatori Mundi allude solamente all' edizione del libro.

Osservo ancora, che le parole הוא יתמוך ביד ימיני שאר כתבי קדש להתוות colle quali implora nel Jorè Dehà l'ajuto Divino a stampare gli altri manoscritti ebraici, non sono senza grande significato, poichè fa quasi conoscere, che sino a quell'epoca tutti i libri erano manoscritti, e cominciava egli allora soltanto a sottoporli al torchio. Nè devesi intendere, che ci parlar voglia degli altri Turim, ma bensì di qualunque altro Scritto; altri Turim non sappiamo che siano usciti dalla sua tipografia, ma conosciamo bene, e il Commentario di Gersonide suddetto, e il Salterio col Commentario di Davide Kimchj stampato nell'anno stesso (quantunque chiamati altri socj seco all' impresa), e per tacer d'altri libri conosciamo il celebre Pentateuco di Bologna dell'anno 1482. Nè posso tacer sotto silenzio alcune parole, che leggonsi in fine di esso Pentateuco, le quali troppo fanno al mio proposito. Dopo la notizia, che le spese, ed altre cose necessarie a questa edizione furono somministrate da Giuseppe Krovetha, soggiungesi: ויבחר לו איש בקי במלאכה אומן יקרא אין כמוהו בכל הארצות במלאכת הדפוס בכתב אשורי ובלשון עבר שמו נודע בשערים מישטרה אברם יצ"ו בכ"מר חיים זלה"ה מן הצבועים מארץ פיסרו ונשלמה המלאכה התמימה ביום ששי בחמשה ימים לירח אדר הראשון שנת חמשת אלפים ומאתים וארבעים ושתים לבריאת עולם פה בולוניא · · וכל הקונה

מאלו הספרים טוב טוב יאמר הקונה וההוגה בהם יראה זרע יאריך ימים וחפץ ה׳ בידו יצלח וחיים ושלום על ישראל אמן. „Selegit autem potissimum sibi virum artis peritum, artificemque accersiit, qui parem sibi non habet in cunctis regionibus in arte typographica, in charactere quidem hebraico et lingua hebraica, cujus nomen notum est in portis, seu celeberrimum, magistrum Abramum, quem Deus tueatur, filium domini R. Chaiim fel. mem. ex tinctoribus Pisaurensis provinciae, finitumque est opus perfectissimum feria VI., die V. mensis Adar primi anno conditi orbis V. CCXLII hic Bononiae. Jam vero quicumque aliquod acquirit ex hisce exemplaribus, optimum illud praedicabit vel reperiet. Qui acquirit et meditatur in iis, videat semen, producat dies, et voluntas Domini in manu ejus prosperetur, et vita et pax super Israel Amen“ [1]). Le quali amplissime lodi non sò come convenir possano a un semplice stampatore: ben s'adequano al merito d'un ritrovatore o inventore de' tipi ebraici, che fu espressamente da quel Krovetha chiamato a Bologna ad istampare il Pentateuco, e forse anche a fonderne i caratteri opportuni.

Eccole in breve la mia opinione, e le ragioni, per le quale mi trovo costretto a dissentire dal parere del sig^r Abate De Rossi. Sò bene che egli nel libro suo intitolato De Typographia hebraeo-Ferrariensi Commentarius Historicus assegna l'anno 1476. a quest' edizione ferrarese, e allora s'accostò più al vero, ma nel suo intitolato Annales Hebraeo Typographici Sec. XV cangia opinione, e la trasporta assai più lontano dal vero al 1479. Spero, che esaminando di nuovo, vorrà nella terza volta finalmente assegnar l'anno vero, l'anno cioè 1474., e abbandonerà quell' opinion sua di credere, che il Jorè Dehà, sia necessariamente il secondo in ordine delli 4. Turim (che ordine per verità non hanno veruno, come a lei è ben noto) e così non gli sembrerà ridicolo, ed inetto (come egli si esprime) il supporre che precedesse il Jorè Dehà di due anni l'edizione dell' altro Tur Orach Chaiim da lui supposto il primo.

Mi dica ora ella ingenuamente se le sembrano giusti, e ben fondati i motivi, che le ho sovraesposti, pronto ad abbracciare qualunque altra opinione che mi si mostri della mia

---

[1]) Annales p. 25—26.

più giusta, e vera, che se ella poi questa mia la trova giusta, e vera, quant' altri desiderar la possa, non sarà difficile al di lei colto inteletto assodarla viappiù, e corroborarla d'altre ragioni, che sapranno suggerirle l'erudizione sua, e l'amicizia di cui ella mi onora. Sono colla più distinta stima

Di V.S. Riv^{ma}

Reggio 16. Feb. 1796

Dev^{mo} ed obb^{mo}[1]) Serv^{re}
Moisè Biniamin Foa[2]).

Si dimanda in qual giorno è accaduto il ר"ח אב nel רל"ד e così in qual giorno è accaduto nel רל"ט —

L'anno 5234 e l'anno 9 del מחזור רע"ז

					1080
בהר"ד è il primo מולד	g	2	5	:	204
Per 200 מחזורים si aggiunga	„	5	22	:	200
Per 50 detti	„	1	11	:	590
Per 20 detti	„	4	19	:	20
Per 5 detti	„	6	10	:	815
Per anni 9 del מחזור	„	4	12	:	747
234 . . הכ"ו . .	g	4	9	:	416
Accresciuto per un anno	„	4	8	:	876
235 . . בש"ה . .	g	1	18	:	212
Per un anno	„	4	8	:	876
מעובר 236 . . זח"ג . .	g	6	2	:	8
Per un anno	„	5	21	:	589
237 . . הכ"ו . .	g	5	—	:	597
Per un anno	„	4	8	:	876
238 . . בש"ה . .	g	2	9	:	393
Per un anno	„	4	8	:	876
239 . . זח"ג . .	g	6	18	:	189

Così che nell' anno 234 fu ר"ח אב di Venerdì così che il ט"ו fu di Venerdì. Nell' anno 239 fu ר"ח אב di Lunedì così che il ט"ו באב fu di Lunedì.

---

1) Devotissimo ed obbligatissimo.

2) Dans l'exemplaire mis au net on lit à cet endroit: „Squarcio d'effemeridi sopra enunziati.“ La notice, à laquelle il est ainsi fait allusion et que nous reproduisons ici-même, se trouve à la suite de la minute d); nous avons parlé de l'original sous la cote f) et de la copie sous la cote g).

Lettera Seconda[1]).

Stimatmo amico, e Prone.

Ho letta la sua lettera, ho veduto, e scorso anzi tutto dal principio al fine il libro favoritomi; poi ho voluto rivedere l'articolo del Sr De Rossi che spetta a questo affare; ho ponderata ogni cosa, e fra me stesso andava sempre ad ogni passo ripetendo, che ella, mio pregiatmo amico, ha ragione di fissar la data del Tur Jorè Dehà all' anno del Mondo 5234. Non è già ch'io voglia ergermi in giudice di tal causa, ma parmi bene, che la cosa tanto da se stessa parli chiaramente, che a forza quasi determina chi legge a pronunziare la sua sentenza.

E poichè vuol ella pure ch'io esamini bene il nodo tutto della questione, in quella miglior maniera, che per me è possibile, ho fatte alcune riflessioni, le quali non manco di comunicarle, quantunque l'opinion sua non ablia bisogno nè di diffesa, nè di maggiori prove.

E dapprima lodo sommamente la molta sua sobrietà nell'addurne i motivi, che la guidano all'opinion sua, e lodo quell'addurre solamente di tali, che ogni altro possono di gran lunga superare; siccome per esempio l'arrecar ch'ella fa l'effemeridi a provare la ricorrenza del venerdì nel dì 15. Au è un argomento di tal peso, e forza, che difficilmente può incontrare obbiezioni.

Mi permetterà però di dirle in secondo luogo, che quella sua stessa lodevolissima sobrietà, lascia qualche cosa a desiderare; perchè, quantunque la vittoria stia per lei, pure ottimo sarebbe sempre disarmar del tutto l'avversario. Voglio dire, che nell'articolo del Sigr De Rossi alcune difficoltà s'accennano, le quali ella non ha voluto ribattere non già perchè a lei potesse apparir arduo il farlo, ma forse per mancanza di tempo, e forse pensando ancora, ch'io avrei da me stesso supplito.

---

[1]) Les deux amis avaient résolu d'imprimer ensemble la lettre de Foa et la réponse de Carmi. Je les livre donc au public l'une à la suite de l'autre; mais on remarquera que deux mois entiers se sont écoulés entre la réception de l'une et l'envoi de l'autre, bien que Foa et Carmi vécussent dans la même ville. Dans l'intervalle Carmi a composé sa dissertation [a)] et l'a envoyée à De Rossi, qui lui en a accusé réception et l'a assuré que la publication n'atteindrait nullement leurs relations de courtoisie réciproque [h)].

Così è avvenuto di fatti, e questi miei giusti supplementi alle sue ragioni, ardisco d'inviarle, perchè uniti alla sua pregiatma lettera, se mai cadono sott'occhio a qualcuno, tutta la verità ne scoprano, ed ogni nojosa difficoltà appianar possano, e dileguare.

I° Il Sigr Abate De Rossi vuole dimostrarsi più rigoroso di lei, volendo nella suddetta Epigrafe rinvenir pure il 200 che ella solamente ha supposto. Le ripete egli dall'iniziale del distico terzo רום ושבח לנערץ etc. che per ר Resc incomincia. Si accorse egli però della molta irregolarità che commettevasi accogliendo nel computo numerico la prima del terzo, e ommettendo la prima del quarto distico. Perciò l'una, e l'altra vuole assumere, e quantunque il loro marcato uffizio sia d'indicare acrosticamente il nome dello stampatore, unitamente alle due prime, pure senza timore di commettere una nuova irregolarità, ei somma le cinque lettre, due iniziali, e tre finali, e nè compone l'anno 239, che a data vera del libro destina.

Ma delle cinque lettere iniziali, che trovansi nell'Epigrafe sovrapuntate, e che tutte richieggonsi alla formazione del Nome; perchè due sole (la terza, e la quarta cioè) riassumonsi mai di nuovo alla formazione dell'anno? Perchè non tre, perchè non una, perchè non l'ultima? Elle è cosa certissima che una non distinguesi dall' altra per segno, o nota veruna sicchè sospettarsi possa doversi questa, o quella replicar nel novero, o tralasciare. Ella ha supposta nell'autore una volontaria ommissione dell'abaco 200; e il Sigr. Abate ha supposta intenzion dell' autore di far servire a doppio uffizio alcune lettere egualmente sovrapuntate. Questa irregolarità, che non ha esempio nè giustificazione, indebolisce certamente la supposizione di lui in faccia a quella di lei.

Ma ove trattesi di supposizioni, voglio azzardarne pur io un' altra, che forse non discostasi molto dal vero, partendo sempre da quel naturale, semplice, e regolare principio, che intenzion fù dello scrittore di quel ghiribizzo poetico e l'additarci il nome dello stampatore con lettere iniziali de' capiversi presi consecutivamente, e l'additarci l'anno colle finali d'un tal distico che più quadrassero.

Ora se accanto alle voci יתמך ביד ימיני Idmoch bejad Jemini — noi troviamo l'altra succedere immediatamente שאר

Scieer — la quale termina colla lettera ריש che importa 200., natural cosa sembrami il dubitare subito che in quest' ultima lettera sia corso error d'impressione, essendo stato ommesso il punto. Nell' infanzia Tipografica, più poi nell' Ebraico Idioma, niuno vorrà esiggere una così esatta correzione, che non lasci nemmen luogo a supporre, e compatire un miserabile punto. Così corretto questo facilissimo error di stampa tutto quadra appuntino, e parmi camminare a dovere.

2⁰ Soggiunse il Sig^r Abate De Rossi ne' suoi Annali pag. 21: avrà egli Abraham ben Chaiim continuato in Ferrara nell' anno 234. quell' opera del Tur, che fù dal Conato incominciata in Mantova sole nel 236? Si enim omittantur ac solae postremae tres (litterae) computentur, incideret editio tantum in annum 34 ac propterea secundus ordo integro biennio primi editionem anteverteret, quique Mantuae Conati typis post annum 1476, ac circa 1477. coeptus fuerat, Ferrariae ab Abraham ben Chaiim continuatus fuisset anno 1474. quod ridiculum plane est, et ineptum.

Per rispondere a tale obiezione, basta solamente dare un'esatta cognizione dell' intero libro de' Turim, ossiano ordini di leggi, e costituzioni di Jacob ben Arose. Questo dottissimo, e celebrato Rabbino, ha distinte, e separate sotto quattro punti principali di mira le leggi tutte dell' Ebraismo, e ne ha formati quattro trattati: l'uno contene le pratiche del culto, e questo è denominato [1]) אורח חיים Orach Chaiim via ossia pratica della vita. Un altro comprende la dottrina del culto, e quest'è chiamato יורה דעה Jorè dehà l'Istruzione del sapere. Un altro ancora abbraccia le leggi del Matrimonio e dello Stato di Famiglia, ed è noto sotto il titolo di אבן העזר Even Ahezer; Pietra del Ajuto, o del sostegno. Uno finalmente che versa intorno alle leggi delle proprietà, ossia del tuo, e del mio, e chiamasi חשן המשפט Hosen amispat, forza di giustizia.

Ora chi vorrà assegnare un ordine fisso, e regolare a questi quattro Trattati, sicchè l'uno necessariamente all' altro venga dietro in modo, che far diversamente non si possa? Vero è che l'ordine in cui li ho enunziati è l'ordine per l'appunto, in cui furono la prima volta stampati tutti quattro

[1]) Dans la minute d), Carmi met à la marge: NB (Si mettano tutti questi titoli prima in Ebraico, poi come stanno).

unitamente in Pieve di Sacco l'anno 235. Ma ciò fu certa mente arbitrio dello stampatore, e non v'è segnato ordine, nè v'è prefazione che accenni questo, o quello essersi composto dapprima, o dappoi. Gli stampatori che seguirono altro non fecero[1]) che copiare l'ordine tenuto del capriccioso stampatore di Pieve di Sacco; ma il Ferrarese, che stampò antecedamente, potè bene scegliere quell' ordine solo a stamparsi, perchè forse più studiato universalmente, di uso più comune, e perciò di smercio più facile.

Ma non v'è ragione alcuna di chiamar secondo da noi quel libro, che in materia staccatta dalle materie contenute dagli altri, non fu chiamato secondo, nè primo, nè terzo o quarto dal suo autore. Nè primo il chiamerò già io; ma dirò bene, che dallo stampator Ferrarese fu prima, anzi unicamente stampato.

Diceva poi anzi che non v'è prefazione, in cui s'indichi luogo fisso ai trattati; e cio è verissimo in quanto a una prefazione generale, che a tutti i quattro Turim preceda, che ne distingua le materie, et ne segni l'ordine: vi sono però quattro distincte prefazioni, una per cadaun libro; ma ciascheduna intorno al suo particolo libro particolarmente s'aggira. Solamente, (e non conviene dissimularlo) la prefazione all' Hoscen Amispat ad uno, ad uno riassumendo i quattro Trattrati, e recando il motivo de' nomi, ond'essi furono intitolati, comincia a nominarli dall' Orach Chaiim, e qui scende al Jorè Dehà, poi all' Even Ahezer, finalmente all' Hoscen Amispat. Ma qui storicamente li accenna, e non[2]) rende ragione alcuna, perchè tal ordine ei segua, e tal successione, si chè deve dirsi, che piuttosto il caso v'ebbe luogo, che un determinato disegno.

3º Qui cade opportunissima l'altra difficoltà: qual motivo può aver indotto lo stampatore Ferrarese ad accordare la preferenza al Jorè Dehà contro la pratica tenuta posteriormente dallo stampatore di Pieve di Sacco? Potrei dire, che dove è libera la facoltà, ed indifferente la scelta, non v'è luogo a dimandarsi ragione del come siasi arbitrariamente la volontà determinata. Potrei dire ancora, che forse, quel

[1]) La minute d) offrait d'abord un texte légèrement différent de celui qui est adopté dans les lignes suivantes d'après les corrections de Carmi.

[2]) C'est lors de la revision de la copie que Carmi a changé „nè" en „e non". — Même observation au sujet de l'introduction du mot posteriormente dans le texte 5 lignes plus loin.

trattato si apprensentò a lui più comodamente dapprima, che forse ne erano più rari gli esemplari, e più ricercati. Potrei dire ancora che la materia, ch'esso contiene fù non indifferente titolo, onde essere preferito. Tutti i Rabbini accordano una decisa superiorità a quel trattato, et ne inculcano la maggiore necessità di studiarlo. Leggasi per poco la prefazione dell' esimio Rasbà al suo Torad Abaid; leggasi quella dell'Editore di Salonicco[1]) posta in fronte al Schiaharè Durà dell' anno 5313, onde rimanerne convinti, e tacerò di tant'altri, di cui sarebbe cosa molesta il tesserne un Catalogo. Ma io ho pronta altra risposta più opportuna, ed atta a dimostrare che l'Editore, o Stampatore altro non fece in ciò, se non che fedelmente seguire l'andamento dell'autore istesso, il quale ha fuor di dubbio incominciata la fatica di quell'opera[2]) insigne col יורה דעה Jorè Dehà. La qual cosa così m'accingo a provare. Ha già asserito il Ganz nel suo Semach David, che i quattro Turim furono composti da Jaacob ben Aros intorno all' anno 5100. E' lo desumse dall' almanacco inscritto nell' Orach Chaiim, dove a cagion d'esempio proponendo di voler sapere qual luogo abbia un dato anno nel periodo del Cielo Lunare propone ר"י בן הראש[3]) חבר הד' טורים בשנת ק' לאלף הששי. כנראה בטא"ח ה' ר"ח סי' תכ"ז. E poichè nell' altro Tur חשן המשפט Hoscen Amispat nel trattato dell' anno del riposo, o dimissione ebraica שמטה Scemità annunzia l'autore essere accaduta ultimamente nell'anno 88. sul sistema di ר"י Rì, ed 87. su quello di רש"י Rasci, da ciò desume il יוחסין Johassin che quell'opera nell' anno 89. siasi cominciata a comporre et via via siasi continuato il lavoro sino prossimamente all'anno 100. di cui nel ארח חיים Orach Chaiim si parla; e in quest'opinione concordano pure il קורא הדורות Core Adorot ed il סדר הדורות Seder Adorot. In quanto a me per altro trovo un terzo luogo, non meno autentico nel Tur Jorè Dehà טור יורה דעה che mi prova essere cosa non abbastanza esatta il fissar l'anno 89. per epoca del cominciamento di tal lavoro. Im-

[1]) V. la note au bas de la p. 112.

[2]) Carmi a ici, comme en un ou deux autres endroits, introduit une légère modification de son texte primitif dans la copie même. Il avait d'abord pensé mettre: „la sua fatica e l'opera insigne“.

[3]) V. la note au bas de la p. 113. Il manque, avant propone, les mots: l'anno appunto del 5100; v. p. 111.

perciocchè al cap. 331 di quel trattato, dovendo per incidenza, render noto ad altro effetto, l'anno predetto del riposo, non dice che questo già sia caduto nell' anno 87. 88; come nell' Hoscen Amispat si esprime והשמטה היתה, ma si piuttosto che questo cadrà, o sarà per cadere nell' anno 87. 88. והשמטה היא בשנת וכו'; dal che argomento che se erano gli anno 88. 87. già decorsi quando occupavasi l'autore del trattato חשן המשפט Hoscen Amispat (usando il preterito והשמטה היתה), non erano però certamente decorsi, allorquando scriveva il יורה דעה Jorè Dehà, ove usa il futuro והשמטה היא &c.

Per le quali cose devesi conchiudere, che ben prima dell' anno 87. fosse incominciato il lavoro delli quattri Turim, e particolarmente ne risulta l'ordine che segue.

1º Jorè Dehà, poichè l'anno 87. doveva ancora arrivare.

2º Hoscen Mispat, poichè l'anno 88. era tutto decorso.

3º Orach Haiim, poichè stava per volgere l'anno 100.

Non ho come fissar l'epoca del quarto: ma ciò però non fa al caso nostro, giacchè basta al mio uopo che apparisca venir per lo meno terzo in ordine quel trattato, che il Sigr Abate de' Rossi voleva fosse il primo.

4º Ma egli dice inoltre (e questo sarà la quarta difficoltà, a cui dovrò rispondere) che qualunque sia l'ordine assegnato dall'autore a suoi Turim, apparisce però, osservando attentamente l'edizione Ferrarese, che i primi trent' un foglj son impressi con carattere eguale al carattere impiegato tre anni prima dal Conato in Mantova per l'Orach Chaiim, e il restante del libro impresso è d'altro carattere proprio del Ferrarese stampatore. Egli addita anche alcune differenze fra i due caratteri e ne argomenta, che lasciati imperfetti gli esemplari del Mantovano, furono completati poi d'altro carattere dal Ferrarese; che il Jorè Dehà perciò è secondo in ordine, riguardo all stampa, e posteriore di tempo all' Orach Chaiim di Mantova.

Fortissima sarebbe questa difficoltà, se fosse provato avere il Ferrarese stampatore comprati que' fragmenti dal Mantovano, la qual cosa fin' ora non è che una semplice induzione. Fortissima ancora sarebbe, se fosse provato che il carattere de' primi trent' un foglj fosse, dirò così, di gius privativo del Mantovano; ed altri prima non ne avessero posseduti di simili; la qual cosa sarebbe di gratuita asser-

zione, massimamente se considerasi in quell' infanzia dell'arte aver dovuto una sola fonderia somministrare con poche Matrici a diverse città i replicati ugualissimi alfabeti.

Ma diventa poi debolissima la difficoltà, quando più attentamente esaminato il libro trovansi i due caratteri alternatamente impiegati più d'una volta. I primi 125. capitoli sono stampati in due diversi caratteri, sicchè primo è ne' primi foglj il simile al Mantovano, e segue indi il Ferrarese; al capitolo 126. ripiglia il Mantovano, e finalmente al capitolo 155. si rimette il Ferrarese, con cui termina il libro[1]). Che vuol dire egli altro ciò se non che Abram ben Chaiim di Ferrara possedeva ambedue i caratteri, e servivasene come, e quando gli piaceva, e dirci anzi a capriccio? E forse il desiderio, o il bisogno di dar presto compimento all' edizione, lo constrinse a dividere il manoscritto a più d'un operajo, che di diversi caratteri si dovean servire, fra quali però non corre se non che piccola differenza, che non appare senza una minuta osservazione[2]). Si potrebbe anche aggiugnere che lo stampatore Ferrarese volle far mostra espresamente di più caratteri in un libro solo per dimostrare a curiosi l'abilità sua nell' inventarli, e fonderli, o per farne commercio con altri, che intraprender volesse un'eguale carriera; nè è fuori del verosimile il credere, che il Conato di Mantova acquistasse dal Ferrarese uno di que' caratteri per servirsene, come poi fece nell' anno seguente.

Raccogliendo ora il fin qui detto si da lei, che da me, parmi essere dimostrato:

1° Che l'impiega alterno de' caratteri diversi prova che il Ferrarese stampatore non ebbe bisogno di comprare dal Mantovano i primi foglj stampati del libro supposto poi perfezionato in Ferrara.

2° Che il Jorè Dehà non ha tal legame cogli altri tre Turim, sicchè necessariamente debba essere il secondo stampato, e molto meno che l'Orach Chaiim necessariamente debba esserlo il primo.

3° Che anzi alcune ragioni possono aver determinato lo stampatore Ferrarese a dar la preferenza al Jorè Dehà,

---

[1]) Il y a ici une légère confusion; v. la note au bas de la page suivante.

[2]) Tout ce dernier membre de phrase, à partir de fra, a été ajouté dans la minute, de la main même de Carmi.

quantunque nell'edizione di Pieve di Sacco, gli sia stato poi assegnato il secondo luogo nell' anno susseguente.

4° Che nel raccogliere il numero delle lettere puntate nell'Epigrafe seguir devesi l'ordine più naturale, non il confuso, nè assegnar doppio uffizio, o retrogrado ai punti, e alle lettere.

5° Che finalmente (e questa vale più d'ogni altra cosa) che l'Epigrafe, seguendo un fissato giorno, in cui fu compita l'edizione, dimostra chiaramente, a quali, e quante lettere puntate devesi aver riguardo nell'assegnar l'anno preciso di quest' Edizione Ferrarese.

Di modo che l'ordine naturale delle lettere nel valor numerico e la ricorrenza del venerdì accennata in tal giorno comprovata dall' Effemeridi, manifestissimamente, e senza controversia coincidono a dimostrarci l'anno 5234. del Mondo per quell' anno in cui fu pubblicata la Ferrarese edizione.

Io non ho, come ella vede, amico pregiatmo, aggiunta veruna cosa essenziale a maggior prova della sua opinione, non ho raccolte se non poche spighe dietro lei, e con molta facilità, e senza industria; tanto è vero, che dimostrata già evidentemente per vera, come ella ha fatto una proposizione, di per se stesse apresentansi le soluzioni de' dubbj; e tutte le circostanze concorrano ad allontanarne le difficoltà.

Tutto ciò è merito di lei, e sia pur persuaso, che cade onninamente il parere del Sigr Abate De Rossi, e chi vedrà la lettera di lei (che già la mia nulla v'aggiunge d'autorità) dovrà necessariamente rivocare all' anno 5234., o vogliam dire nell' Era de' Cristiani, all' anno 1474. l'Edizione del Tur Jorè Dehà fatta in Ferrara, e confessarla edizione prima in lingua ebraica, che fin'ora si conosca.

Le rimetto i libri che mi ha favoriti e sono con pienissima stima.

Di V.S. Stimma

Riggio 21. Aprile 1796

Devmo ed obbmo Servre
Isaia Carmi.

Rapporto [1]) alla diversità di carattere si ritiene che lo stampatore anche tutti e due i carattere egli adoperava a

[1]) Note e), qui a probablement servi à établir le point 4e de la

capriccio poichè i primi fogli dell' Indice de' Capitoli sono stati stampati con i due caratteri. L'opera è stampata sino al cap. קכ"ו con un carattere, 8 fogli dopo incominciato il 2° carattere si trova che il cap° קנ"ה è continuato col carattere primo.

Al[1]) Rivmo Sigr Sr e Pron Colmo
Il Sigr
Moisè Beniamino Foà
Ducale Provveditore di S. A. S. di
Modona.

Rivmo Sigre

---

lettre précédente; malheureusement elle est écourtée et comme tronquée, soit qu'on ait négligé de la terminer, soit qu'elle ait été destinée à n'être qu'un aide mémoire. Quoi qu'il en soit, le fait est que, lorsque I. Carmi a rédigé définitivement son argumentation sans plus recourir à l'incunable même, il n'a plus pu reconstituer le véritable état des choses. J'ai vu les exemplaires du י"ד de Ferrare déposés à la Bibliotheca Casanatensis depuis 1742 (No. 694) et 1745 (No. 1137), qui sont tous deux reliés à la suite du א"ח de Mantoue; le père Domenico Ognani, nommé conservateur en 1728, a consigné sur chacun des volumes une notice bibliographique, où l'on trouve des références à Bartolocci et à Wolf, mais peu de renseignements sérieux [ainsi la paternité des Ṭûrîm est dans un volume attribuée à R. Méir de Rothenburg; dans l'autre, le א"ח de Mantone date de 1478, et non de 1476, et le י"ד de Ferrare a l'air d'être assigné à l'an 1481]; Audifredi ne s'est pas du tout occupé de la question et c'est là peut-être la raison pour laquelle il a oublié dans son Spécimen, publié ½ siècle plus tard, ces volumes qu'il n'avait pas compulsés. Ils sont dans une condition merveilleuse et font plaisir à voir. La similitude des caractères employés pour la confection des deux séries est frappante; cependant l'identité n'est pas absolue, et le ﭏ lié sert de pierre de touche pour distinguer les deux alphabets qui se condoient dans le י"ד. Celui qui a passé aux mains de Conte a pour emblème le ﭏ des manuscrits allemands, une ligne brisée émergeant du fond d'un segment de cercle, tandis que l'autre représente assez exactement le demi-cercle dressé qui forme la première partie d'un א cursif, auquel aurait ét accoté dans sa partie supérieure un ל également cursif. Le domaine du premier Type s'étend jusqu'aux mots אלא על מה du ch. 126 et recommence aux mots [מחזר אחר דברי] המיוחדים לע"ז du ch. 155 pour n' occuper qu' un seul feuillet (4 colonnes) et céder définitivement la place à l'autretype au cours du ch. 162 [après ומ"מ אין מורירין אותה בירים אבל, avec un raccordement maladroit; les mots והמוכרים והמומר paraissent d'ail leurs avoir embarrassé l'imprimeur]. La concordance des caractères, l'identité du format et de la disposition des colonnes, jointe à l'habitude de placer dans les éditions le י"ד après le א"ח, ont engagé les possesseurs des deux séries à les réunir en un volume en accordant la première place à l'ouvrage sorti des presses de Mantoue; cette combinaison a plus tard influencé le jugement des bibliographes, qui, comme on l'a vu, n'ont pu jusqu'à présent se défaire de l'idée préconçue qu' Abraham de' Pinti a été le continuateur d'Abraham Conte.

[1]) Les 3 lettres suivantes ont été placées dans l'introduction sous la rubrique h). La première accompagne l'envoi des deux autres, qui avaient été échangées entre Carmi et De Rossi à l'occasion de la controverse soulevée par Foa.

Nel trasmettere a V. S. Riv^{ma} l'apologia da me compilata[1]) a diffesa della dotta di lei opinione contro quella dell' Illmo e chiarissimo Sig^{r} D^{r} De-Rossi intorno all' articolo VI Part. 1. dell' Opera intitolata Annales ec. da lui ultimamente publicata; le compiego altresì in copia la lettera da me scritta a lui, nel pratticargli l'urbano e rispettoso uffizio, della comunicazione dell' Apologia medesima, prima di farne uso con V. S. R^{ma} e la risposta pur anche che ne ho gentilmente dal lodatissimo mentovato Sig^{r} D^{r} riportato.

Io rassegno e l'una, e le altre a lei facendolene del tutto un presente e mettendola come la metto in piena e libera facoltà di farne quel uso che meglio le piace, come di cosa in di lei contemplazione elaborata ed all'esimio merito suo onninamente dedicata. Accolga di grazia ed aggradisca col-l'umil presente, il cuore tutto devoto di chi l'offerisce, il quale con pienezza di considerazione si professa ad ogni prova immutabile

Di V. S. Riv^{ma}

Reggio li 21. Aprile 1796

Dev^{mo} ed Obblig^{mo} Serv^{re}

Isaia Carmi.

All' Illumo Sig^{r} Sig^{r} e Prone Col^{mo}

Il Sig^{re}

Ab. Dr Giambernardo De Rossi

Professore di Lingue Orientali ec. nella Regia università di Parma.

Illumo Sig^{r}

L'amore del vero, e gli stimoli dell' amicizia, mi hanno intromesso del punto di critica, che ha dato argomento di letterario disparere tra V. S. Ill. e questo nostro Riv^{mo} Sig^{r} Ducale Provveditore Foa. Le considerazione profonde però e la servitù rispettosa che da molt' anni professo a V. S. Ill., me ne trattiene il corso, e mi obbliga sottoporre le qualunque mie riflessioni al purgato di lei discernimento prima eziandio di comunicarle a lui[2]); in me stesso determinato di volere

[1]) Carmi parle évidemment de la dissertation qu'on lira à la suite des trois messages groupés en cet endroit. Sa réponse circonstanciée à Foa, datée du même jour que la présente missive, fait corps à part; elle a été communiquée plus haut.

[2]) On voit maintenant quelle a été la cause du retard apporté à la réponse de Carmi; on comprendra donc pourquoi elle n'a été remise

tutto dipendere dalle saggie di lei direzioni, intorno all'uso che meglio convenga di farne. Mi lusingo che ella scirà però aggradire la sincera, ed ossequiosa mia deferenza alla di lei più saggia opinione, e che sarà compiacente di riconoscere ed accettare in quella, una prova indubbia della profondiss^{ma} considerazione colla quale mi faccio una gloria di essere senza fine

Di V. S. Illum̃a

Reggio 3. Aprile 1796

Umil^{mo} Dev^{mo} ed Obb^{mo} Ser^{re}

Isaia Carmi.

Al Riv^{mo} Sig^{r} Sig^{r} Proñ. Af^{mo} [1]

Il Sig^{r}

Isaia Carmi

Rabb^{o} dell' Univ. degli Ebrei di

Reggio.

Rivm̃o Sig^{e}.

Io mi professo tenuto all'atto di graziosa attenzione che ella si compiace di usarmi, comunicandomi la sua lettera intorno all' articolo VI. della 1. parte dei miei Annali. Sulle cose stampate ciascuno può dire liberamente il suo sentimento, e troppo io rispetto questo sacrosanto diritto, e i due titoli parimenti sacri che l'hanno impegnata, l'amor del vero e gli stimoli dell' amicizia, per non lasciarla interamente padrone di dare al suo scritto quel corso o farne quell'uso che ella crederà più opportuno. Sono con tutta la stima e considerazione

Di V. S. Rivm̃a

Parma li 13. Apr^{e} 1796

Dev^{mo} ed Obbg^{mo} Serv^{e}

GBern^{o} De-Rossi.

Lettera [2]

All' Illm̃o Sig^{r} Dottore Ab^{te}

De Rossi

à son destinataire que le jour où le docte Rabbin a pu communiquer à son ami la lettre de l'Abbé.

[1]) Affezionatissimo.

[2]) Sous la rubrique a).

Reggio Professore di Lingue Orientali
IN PARMA
Concernente l'articolo sesto
della parte prima dell' Opera intitolata
Annales &c.

וכתוב יושר דברי אמת — Scripturam rectitudinis
קהלת י״ב י״ד — Verba veritatis. Eccl. XII. 10.

Illmo Signore

Ho veduto quanto ella ha scritto al sesto Articolo della parte prima dell'Opera eruditissima recentemente da lei pubblicata col titolo Annales ec. intorno all'anno più vero, della Edizione del טור יורה דעה Tur Jorè Dehà dato in luce da Abraam ben Haiim nel quindecimo secolo dell' Era nostra vulgare. So che in addietro[1]) il dotto Sig. Provveditore Foà, in questa materia versatissimo, comunicò a V. S. Illma sopra ciò, il di cui pensiero, e le molte riflessioni che a lui sembravano collimare a fiancheggiarlo, onde fissarne la data nell'Anno 234. del sesto Millenario del Mondo; e veggo adesso nel mentovato Articolo con mia non ordinaria sorpresa che codesta di lui opinione (a mio parere fondatissima) abbia incontrato la fatale disgrazia di essere con ischerno da lei rigettata non esitando ella, a dichiararla ridicola manifestamente, ed inetta[2]) nel mentre, che poscia su d'altri fondamenti appogiata (che noi in appresso disaminando verremo) ella vuole portarne di un quinquennio più prossima la data, e fissarla così al 5239. del Mondo. Io vengo tutto pieno di zelo, e di stima per lei, ugualmente che di premura per lui, ad umilmente supplicarla di sospendere se può, un momento ancora il terribile decreto. Il processo della causa non è ancora forse bastevolmente istrutto, per poterne con intima cognizione pronunciare.

Non già che io abbia una così oltrata temerità di stimarmi capace ad illuminarla nella sottostante letteraria quistione; ma ho solo il coraggio di presentarmi pien di fiducia nelle mie riflessioni, che al savio di lei discernimento sottopongo perche siano poscia almeno da lei apprezzate per quel valore

---

[1]) C. à d. après la publication en 1780 du mémoire sur les imprimeries de Ferrare, longtemps avant la mise sous presse des Annales.
[2]) Ann. p 21, col 2.

che hanno. Ella non cerca poi al fine sinceramente, che il vero, ed io pur anco non sono che del vero solo in traccia.

Perchè mai non potrebbe accadere ch'ella fosse tutta volta per persuadersene ancora, e che per un'atto magnanimo di splendida virtù rittratandosi dal suo, eroicamente deferisse al altrui pensiero? Io oso lusingarmi; ed anzi dubitarne non posso, se miro d'un canto, all' animo retto e generoso di lei, e d'altro poi lato, al grado superiore di prova, che la contraria opinione ad avviso mio invittamente assiste.

Ecco l'epigrafe che ha dato luogo al letterario disparere di cui parola facciamo, la quale qui giova ricopiare nel suo pieno.

אך ותכל מלאכת עבודת הקדש
יורה דעה ומשמיע שמועה
באב בחמשה עשר לחדש
וביום ו נגמרה המלאכה המודיעה[1])
רום ושבח לנערץ בשרפי קדש
נורא עלילה ותמים דעה
הוא יתמך ביד ימיני
שאר כתבי הקדש להיות
ממצדיקי הרבים יחשבני
האדיר רוכב בערבות

Le lettere iniziali dei capi versi אך באב רים הוא ממצדיקי indubitamente soprassegnate sono di un punto, all' effetto di indicare il nome dell' Editore che viene per quello regolatamente composto אברהם. Le lettere finali poscia di quelle altre parole nel distico quarto יתמך ביד ימיני, che sono pur desse con un punto sovrapposto distinte, si ha luogo a pensare, ed anzi pure fermamente si crede di comune accordo, che abbiano per oggetto il fine di far conoscere, e comprendere l'anno più vero in cui è seguita l'edizione del libro.

E siccome la rilevanza numerica di quelle tre lettere כף דלת יוד caf. daled. Jod. 20. 4 e 10. porta un totale di trenta quattro; così il Sig. Provveditore Foà, già non ne vuole di più per concludere che il 34. dopo il dugento fosse l'anno in cui colle stampe venisse pubblicato il Libro. Ma in contrario a ciò, qui tosto l'obbietto si presenta, che se il trenta quattro abbiamo, manca però sempre il più bello dove ci

---

[1]) Le ms. offre la leçon fautive: חידועה.

manchi il dugento. Così almeno V. S. Illma oppone, e sembra di primo slancio almeno ottimamente la ragione calzare.

Mercecchè se noi nel fatto non conosciamo in pratica se non se quelli due modi di supputazioni di cui l'una Era maggiore chiamiamo פרט גדול la qual spiega ed abbraccia il mille, e l'altra minore פרט קטן la qual s'incomincia poscia soltanto col cento, si sarà egli dunque il nostro Editore a sua posta fabbricato un terzo modo novello di supputazione menomissima, ad esclusione pur anco del cento che noi ancora non conosciamo sin qui? Perdoni però: in quanto a me a dirla con quel candor che la sento, non saprei recare a codesta obbiezione tal peso strabochevole, che valesse ad allontanarmi un passo da quelle poi chiaro, e nette, e tutte concludente trentaquattro. Io non sarai mai rigoroso cotanto in linea massimamente di poetico componimento, dove in grazia dell'angustia spesso molesta del verso, si può bene anche per questa, non pio tanto indiscreta licenza ogni docile e connivente compatimento, accordare. Anzi pure tutto corrente e fluido a sorpassarvi sarei, dopochè se l'immaginazione non m'inganna, ben mi pare di averne in pratica veduto, molte e molte volte, l'esempio. Che di verità: quando si parla al secolo in cui si vive, ne di guisa alcuna non mirasi alla tarda posterità, la qual poteva non credersi poi forse allora, cotanto interessata a questo per altro utilissimo ramo, ma tutto novello però di letteraria occupazione: bastava bene che l'anno del secolo si facesse poi noto, atteso l'essere già il secolo per se stesso allora bene notissimo.

Ma noi non dobbiamo però nulla poi lottare di questo. Ella lo vuole, ed io rispettosamente come in verbo magistri lo ammetto. — Ne può pretendere ella da me di più? Passiamo dunque, se lo permette, innanzi. — Egli è impertanto da codesta urgente strettissima necessità (talche sembra a V. S. Illma) ch'ella si vide angustiata a ripetere il dugento dalla iniziale del distico terzo che per ר"ש Rese incomincia; e siccome poi questa troppo per eccesso distante del campo dirò così di battaglia, non può a buon senso assumersi, se la iniziale altresi non accogliasi dal distico quarto, come prossima più ed intermedia, la qual porta la הא E; così all' uno per scelta, ed all' altra per necessità

ricorrendo, comunque entrambe destinate come si è detto alla indicazione del nome; caricate come si suppongono di un duplice uffizio, sebbene del carattere di duplicità verun segno non portino; ecco che da lei aggregate pur desse al numero, col cinque e col dugento al trentaquattro unite, ella tosto compone quel tanto applaudito e celebrato 239. ch'ella poi fissa e pone ad epoca certa della data del libro. Non ci vuol molto a tutto comprendere il duro, e recercato di codeste, (perdoni) rimuote ed inverosimili congetture.

Dalla fatica, che a me costa soltanto l'esporle mi è ben facile a comprendere quella molto maggiore, che si dovrebbe da ognuno patire per tornarne in qualche maniera persuaso. Possibile? Ed è poi desso l'Illm̃o Sg. D^r De Rossi che a noi parla così? ma eterno Iddio! E chi non vede essere ben questa piuttosto una fantastica e capricciosa divinazione che non un retto e fondato raziocinio? conciossiacchè qual mai ragione di assumere e numerare quelle due sole lettere medie ed iniziali all' uffizio intente di appalesare il nome, onde comporre il 239. ed ommettere poscia ed abbandonare a se stesse le due altre precedenti ugualmente ed allo stesso fine puntate che a quelle unite il 242. darebbero, e non accogliere con eguale clemenza l'ultima poi ancò che il computo più rilevante somministrarebbe del 292? Egli è ben stravagante in vero! Se tutte hanno esse del pari un solo e sempre costante ed uniforme punto di soprassegno, quelle lettere iniziali, che il nome dell' Editore compongono; qual merito hanno esse quelle due speciali ond' essere all'onore, ed all'ufficio dell'Era ammesse; e qual peccato hanno poi desse quelle tre altre onde soggiacere alla crudissima pena di restarne con onta espulse? senzachè: oh si davvero che l'avrebbe fatta da grand' uomo il qualunque poi fosse autore dell' Epigrafe, tutta avvolgendo la tarda posterità nell' intralciato labirinto del 39. 42. ed. 82; quasicchè ben piuttosto che darei speditamente l'Era del libro io avessi presentata una cabala stralunata onde giocare un terno al seminario del lotto. No, non deviamo dal battuto sentiero, se non vogliamo smarrire la strada che al vero conduce; e senza poi tanto sudare e trangosciare di mente, concludiamo speditamente piuttosto che il 34. essendo troppo di per se chiaro ed evi-

dente, ed ogni altro numero desunto, e desumibile meramente ideale e capriccioso; delli due mali il men peggio all'ultimo, sia sempre quello, di sofferire la mancanza, e l'ommissione del dugento, accontentandoci in questo caso dell' Era menomissima di cui ci ha nel 34. l'Editore fornito; anziche lanciare noi stessi per volerne di più, in un pelago oscuro d'inestricabili dubbiezze, e mettere l'Epigrafe stessa al tormento d'una spietata tortura onde estorcere con violenza la confessione di un delitto che animo non ebbe mai di commettere.

Non sò darmene pace. Volere che un povero autore dopo bene trecento e forse più anni d'interito, risalga oggi a dire ciò appunto che egli ha sonoramente protestato di non aver voluto dire allora; pare a me una tirannia cosi cruda, che con buona licenza non istimo neppure che la stessa umanità ci stia.

Egli è un gran che! Il nostro Editore ossia l'Autore dell' Epigrafe, ad alta voce grida, ed ella lo sente e ne conviene essere animo suo determinato e positivo di volere per mezzo di lettere e punti verticalmente collocati, il nome indicare dell' autore; e per altre lettere poscia e punti orizontalmente disposti l'anno spiegare della seguita edizione. Anzi di più. Egli altamente protesta, e V. S. Illma in effetto lo vede, che per non confondere le specie, e separare il più possibilmente l'una dall'altra delle due mentovate ispezioni egli vuole per mezzo di lettere iniziali soltanto, il nome, e per la via di altre lettere solamente finali l'Era spiegare che comunicarci voleva. Ma Dio Eterno! come possiam noi dopo ciò prenderne di quì, e di là e per sù, e per giù per farne poi un miscuglio ed un zibaldone a capriccio, il quale nulla poi abbia di certo, se non se quello appunto di noi essere certamente sulla traccia che si ha segnato l'autore? Elle sa pur bene ed ottimamente dettare in cattedra, che quando si parla co' morti, e vuol dire co' libri, non ci bisogna già inventare, ma sibbene strettamente consultare lo scritto, e lo spirito desumere e l'animo dirò così congiurare, onde il senso rettamente interpretare dell'Autore.

Ma per tanto, e così lungo, e lontano vagare, che si ricerca poi egli al fine — forse il dugento? ma perchè, come

si suol dire, se ha ello il fico in mano. lo va cercando in vetta? Perchè non dare piuttosto un passo avanti che non dare le miglia addietro? Io bene a ragione stupisco come un ritrovo d'altronde poi così ovvio e manifesto, abbia potuto siffattamente sfuggire alla speculazione sagacissima di due spertissimi investigatori dimanierachè fosse poi a me solo riservato l'onore di questa, nullo affatto peregrina scoperta. Nel resto; sa ella, di cui sia più veramente la colpa di quelle tenebre fitte che hanno potuto ascondere alle accuratissime indagini di tanto perspicaci talenti nella soggetta materia poi anche consumatissimi, una verità d'altronde così ovvia e manifesta? Non d'altro, ad avviso mio, che dalla sola ommissione di un punto di soprassegno, dallo stampatore non abbastanza avvertito, o non abbastanza bene impresso. Ella è questa una fatalità troppo a ragion deplorata in altre anche molto più interessanti quistioni, in cui lungamente si combatte piuttosto per diffetto od inavvertenza di un inesatto copista, che non per mancanza del savio ed accurato autore. = Il y a (scrive pur desso un dottissimo Giornalista Mr. Bernard[1]) „tel copiste qui, ne prenant pas assez garde à une lettre, „travaillait à mille disputes pour les siècles à venir, c'était „proprement

„Aux Saumaises futurs préparer des tortures“[2]).

Nel resto, basta bene a noi seguire con attenzione la guida, che l'autore dell' epigrafe ne somministra cortese, per conoscere a colpo d'occhio ciò che egli animo ebbe di farne comprendere.

Non ci incresca di grazia ripeterlo per una volta ancora. L'autore di quel pezzo poetico, ci ha senza mistero manifestato, essere stata di lui deliberazione, di far conoscere il nome dell' editore per mezzo delle lettere iniziali de' capiversi di quella di lui poesia; e l'anno poscia dell' edizione per la via delle lettere finali di parole tutte consecutive di un determinato distico, in cui è sembrato a lei che meglio convenga.

[1]) Est-ce Bernard de Montbrison, châtelain d'Oberkirch, qui fut plus tard recteur de l'Académie de Strasbourg?

[2]) Boileau, Satire IX. — Dans le ms. le vers est coupé en deux, et futures est mis au féminin pour rimer avec tortures; Saumaises, d'ailleurs, écrit avec une s minuscule, a été pris par le copiste pour un nom commun.

Dietro queste traccie egli è chiaro che noi dobbiamo il dugento cercare tutto cosecutivo al trentaquattro, ed in fine di parola a quelle tre altre unita.

Ora se tutto prossimo alle voci יחמך ביד ימיני noi troviamo l'altra succedere immediatamente di שאר la qual termina per la lettera ריש che importa dugento; non è dunque tutto chiaro ed evidente che per questa s'è voluto accompire la data, e l'anno 234. comporre? Io non saprei dubitarne. In materia di stampe nel primo loro nascere, nell' ebraico idioma, ed in generale poi anco nella più tenera loro infanzia appena, può ben vedere ognuno quanto si renda la troppo facile ommissione di un sol punto miserabile, supposta e compatita.

D'altronde; la somma vicinità della parola שאר e l'ordine tutto regolare di immediata successione a cui si mostra l'autore stesso intento; ci persuade tanto, di avere nel vero colpito, che io mi stimerei bene per ciò abbastanza dispensato da qualsisia ulteriore per quanto pur fosse geometrica dimostrazione.

Ma infingermi pur voglio un momento di dubitare ancora, ·per non aver luogo a sospettar poi mai che ella non ne resti dell tutto affatto intimamente convinta.

Una prova per tanto tutto ancor più decisiva ed imponente che il solo 234. e non mai il 239. fosse l'anno più vero ed indubitato della edizione di quel libro; io trovo che somministrata ci viene dal meschino certo, ma pur tutto opportuno sussidio di un fedele Almanaco a cui devolve poi di stretta necessità l'inappelabile giudicio della sottoposta quistione.

Sin che sarà vero in regola di ragione che in ogni dubbio e bilanciato caso di ricorrenza di due opinioni od interpretazioni ugualmente possibili, noi dobbiamo colla scorta del dato più certo alla determinazione del dato men certo rimontare e procedere; sarà vero altresì che chiaramente risultando dal contesto dell'epigrafe, essersi quell' edizioni terminata di venerdì giorno 16 del mese Av. come dal distico secondo manifestamente appare —

באב בחמשה עשר לחדש
וביום ו' נגמרה המלאכה המודיעה[1])

---

[1]) Ms. הידועה. — J'ai serré du plus près possible, ici comme ailleurs, la ponctuation de l'original, qui semble, surtout dans les longues périodes, avoir un cachet personnel assez marqué.

Noi non abbiamo altro migliore, e più convincente modo di determinar la quistione, se non se col mirare se l'anno poi 5234. ovvero l'altro 5239. fosse quello, in cui il giorno 15. Av. in venerdì cadesse. Ora egli è questo appunto il tutto autorevole, ed infallibile oracolo, che nel debito modo consultato sulle tavole esattissime del Tur, poichè del Tur si tratta; noi lo sentiamo senza mistero rispondere, che siccome era l'anno 234. il nono, e l'anno 239. il quattordicesimo del Cielo Lunare 276; così in quello di venerdì, ed in questo di lunedì il dì primo ed in conseguenza il dì 14. Av. cadeva.

Rinvenuta ed indicata come già sopra nella sua pienezza dell' Era minore, ed a tutta evidenza, la scritta data del libro; e provata poscia sino all' ultima concludenza pel concorso del giorno feriale e quello del mese, che perfettamente corrispondono; bisognerebbe poi emanciparsi affatto dal senso comune per volerne ancora di più, onde coronar l'opinione del dotto Sg. Provveditore Foa del ben meritato serto glorioso di letterario trofeo.

Ma egli è a questo luogo appunto che di nuovo sorgendo con più di veemenza V. S. Illma ad obbiettare si fa ed opporre: e che? Avrà egli Abraham ben Haiim continovato in Ferrara nell' anno 234. quell'opera del Tur, che fu poscia dal Conato in Mantova incominciato appena nell' anno posteriore 236? Confesso che a tal natura d'obbiezioni io non avrei avuto il temerario audire di prepararmi giammai, per non offenderla con sospetto di dubitarne in verun caso ne modo il di lei cuore suscettibile.

Posciacchè qual mai nuovo, e tutto peregrino linguaggio è codesto ond'ella ci parla? Ed è poi questo l'Achille invincibile degli argomenti suoi? Ed è poi sotto l'ausiliario militare di questo, ch'ella con urto si fiero si lancia contro chi osasse giammai d'affermare così quod ridiculum plane est et ineptum, com'ella forse con troppo energico calore si esprime? Ma che d'incominciare, ma che di continuare si parla, nella edizione di due diversi trattati tutto disparati intra se, e distinti? Perche non poteva Abraham ben Haiim in Ferrara l'edizione del יורה דעה intarprendere nel mentre, o prima, che il Conato in Mantova quella dell'ארח חיים intraprendesse, siccome accadè dipoi allor quando

li torchj della Bragadina nell' anno 311. del יורה דעה si occuparono, nel mentre e forse prima che in quella del Guistiniano l'edizione dell' ארח חיים incominciata si fosse, come dal manifesto dell'editore, al primo ingiunto, chiaramente risulta? E chi disse poi anco e rivelò a lei dopo tre secoli e più di distanza, l'intimo secreto dell'animo di Abraham ben Haiim, onde avvanzare con tanto di franchezza che egli fosse piuttosto intento all'edizione di tutta intera l'opera delli Turim, che non a quel solo, ed unico ed isolato trattato importantissimo, che sotto il nome di יורה דעה conosciamo? Ma che poi di tutto ciò, ancora? Non sappiamo a sorte noi più cosa siano nella loro sostanza li quattro Turim ossiano ordini di leggi e costituzioni di Rabbeno Jahacob ben Ascer; che si tenta oggi d'imporci con tal foggia d'argomentazione? Noi dobbiam pur dirlo qui dunque, onde mettere ognuno che legge al caso di potere con intima cognizione di causa della contestazione decidere.

Codesto dottissimo e celebrato Rabbino ha distinte e separate sotto quattro punti principali di mira le leggi tutte dell' Ebraismo, e ne ha fatto quattro trattati diversi. L uno contiene le pratiche del culto, e questo è denominato ארח חיים Via ossia pratica della vita.[1]) Un altro comprende la dottrina del culto, e questo è chiamato יורה דעה, L'istruzione del sapere. Un altro ancora le leggi abbraccia del matrimonio, e dello stato di famiglia, ed è noto sotto il titolo di אבן העזר Pietra dell' ajuto, o del sostegno. Ed uno ancora finalmente che le leggi concerne del tuo, e mio, un intero corpo formando di jus civile, e questo è chiamato חשן המשפט, Forza di giustizia.

Or dopo ciò, io ben disfido ogni più abile talento di superiore acume di penetrazione dottato, il quale sappia imporre a codesti quattro trattati un ordine di legame si stretto, ossia di regolata successione intra loro, da non potersi da nessuno poi mai, senza taccia di sovvertimento, e disordine inversamente praticare. Ma dimandiamne pur anco all' Autore istesso, cosa si sia inteso da lui, giacchè all' ultimo poi

[1]) Il est curieux de comparer cette missive adressée à l'Abbé De Rossi avec la dissertation rédigée pour Foa, et d'observer les similitudes (comme ici) et les divergences dans la marche du raisonnement.

nessuno meglio di esso ci protrebbe l'intima di lui intenzione disvellare.

Se que' quattro volumi, io dico, un tutto organizzato, ed individuo, fossero, di un opera ordinalmente regolata, non ci avrebbe fors'egli l'Autore di una dotta di lui prefazione fornito, la quale postà in fronte al primo de' trattati conto ci desse dell' opera tutta, e dell' ordine, e della successione delle parti che a quel tutto concorrono? Ma se anzi oppostamente in fatto, nel mancare a noi la prefazione generale dell'intiero dell'opera tante ne abbiamo d'altronde di speciali e distinte, quanti sono appunto li diversi trattati, e cadauna poi sempre inerente e confinata a quel solo assunto del trattato particolare cui stà collocato in fronte; non è chiaro perciò, ch'egli ha dunque inteso che cadaun pur solo de' trattati fosse in se stesso un tutto, nulla dipendente, ne nulla obbligato a veruno degli altri; sebbene poscia, insieme uniti, un nuovo tutto compongano maggiore e generale che molti poi tutti particolari e distinti abbraccia?

Sono li quattro Turim, quattro distinti Codici, che un corso intiero e perfetto di Legislazione compongono. Ella si disponga come vuole, essi saranno sempre que' Codici, e desso sarà sempre quel corso, senza alterazione ne disconvenienza alcuna. Essi sono sempre regolati, quando sono ben anche a caso, e per qualsivoglia più strana combinazione uniti. Noi non l'ignoriamo, ne vogliamo ignorarlo però. L'Autore istesso nella di lui dotta prefazione al חשן המשפט Hoscen Amispat ad uno ad uno riassumendo li quattro Turim e ragione recando delli nomi a cadauno di essi rispettivamente imposto, certo è vero, che dall' ארח חיים Orah Haiim comincia, e giù scende al יורה דעה Jorè Dehà e di quello all' אבן העזר, e poscia per ultimo al חשן המשפט in fine.

Ma chi non vede, che storicamente soltanto e senza render ragione, ne recarne motivo, un tal'ordine segue; dimodochè un effetto piuttosto noi dobbiam confessarlo del caso, che non di un preordinato e determinato disegno? Ma fosse pur anco questo così ordine tutto ragionato e preferito, e dall' Autore imposto; qual roverscio potrebbe poi mai ritornarne al nostro assunto? Sia pure concluso che nella marcia dirò così delli quatro Turim debba sempre l' ארח חיים

Orah Haiim camminare di fronte, e presentarsi il primo; ne verrebbe poi mai la dura necessità indeclinabile che dovesse pur sempre colle stampe antecedere, dimodochè mai non potesse il י"ד Jorè Dehà pubblicarsi se non avesse già prima l'א"ח Orah Haiim veduta colle stampe la luce? Perdoni. E qual sarebbe poi egli, se questo non fosse il non avvertito passaggio come dicon le Scuole a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter, che a sofisma conduce? Conciossiachè se come parte del Corpo, o del corso intiero delli Turim, occupa il י"ד Jorè Dehà il secondo de' luoghi; perchè non potrà come un tutto di dottrina in se stesso perfetto, solo ed isolato presentarsi? Sia pur vero adunque che possa aver di tal modo, e per tal ordine proceduto il Kosì[1]) in Pieve di Sacco nell' anno 235. quando l'opera unita delli quattro Turim s'è tutto ad un tratto di pubblicare proposto come nella epigrafe che ella ci ha messo gentilmente innanzi senza mistero si esprime; ma sarà però mai ugualmente vero che possa a buon senso affermarsi del pari, che non potesse l'Editore di Ferrara avere nel 234. il י"ד Jorè Dehà pubblicato, solo percio che dal quello di Mantova non s'era ancora a quel tempo l' א"ח Orah Haiim recato in luce? Mi lasci dirlo una volta ancora. Li quattro Turim non sono che quattro lati di un quadrato perfetto, di cui ognuno può essere considerato del pari e principio e fine, e capo come suol dirsi e coda.

Abraamo ben Haiim ne ha tirata una linea qualunque nel 234. in Ferrara, ed una seconda nel 236. ne ha il Conato tirato in Mantova. Il solo Kosì in Pieve di Sacco ne ha nel 235. tutto il disegno del quadrato compito. Li due primi non avevano forse così generoso ed intraprendente il cuore, come l'ultimo aveva. Il fatto è però tale, e n'è tutto concludente la prova. Permetta che io mi valga per meglio convincerla ancora di quell'armi stesse che ella mi fornisce ad esuberanza.

Il Conato, ella dice, ha in Mantova pubblicato colle stampe nell' anno 236. il טא"ח Tur Orah Haiim, a cui ella a maggiore chiarezza aggiunge seu[2]) I. Ordo Arba turim.

---

1) Ms. Hosì, — en cet endroit seulement.
2) Annales p. 9.

Perdoni, s'ella parla in animo dell' Editore, io sono a mio dispetto costretto a darle a questo luogo una rispettosa mentita. Il Conato pubblicando l' ארח חיים ha inteso di mettere al giorno un tutto perfetto in se stesso, non una parte e molto meno un principio, che dovesse di stretta necessità venire susseguito da altri trattati, ond'essere a compimento condotto. Ella ci ha fornito di un testimonio tutto valevole che così chiarissimamente depone in quella epigrafe dove esaltando il Conato stesso l'Arte industre da lui professata, dice aversene opportunemente giovato a mettere in luce, non una parte חלק ארח חיים, non molto poi meno una prima parte, un primo tur, ossia un primo ordine, così denominato Orah Haiim הלק הראשון או הטור הראשון הנקרא א"ח; ma solamente un' opera, un libro, un tutto in somma per tal nome conosciuto לכתוב זה הספר הנקרא ארח חיים[1]. E poscia ragione recando della di lui determinazione per quello piuttosto, che non per altro trattato o libro; non sogna già egli motivo di preferenza desumere, dall' essere quello il primo in ordine delli quattro Turim; ma si piuttosto l'altra più vera e calzante ragione allega, che dall' indole stessa dell' opera desume, e dall'intrinseco merito di quella, la quale, ei dice, utile può tornare sommamente a tutti, ed è al punto stesso a portata del talento d'ogni uno לכתוב זה הספר הנקרא ארח חיים אשר כתוב בו אמרים להיטיב לרבים כי הוא הספר אשר יצטרך לכל בית ישראל[2]. Ed il nostro Editore pur desso יורה דעה trattando, lo ha egli però mai dichiarato una parte, e molto poi meno una seconda parte dell' opera delli Turim? Anzi poi nò: che in tutt' altro punto, e ben diverso di mira contemplandolo, egli non vede in quello che un tutto distinto, determinato, e completo, senza dipendenza, ne rapporto qualunque, che immaginare si possa.

E quindi nell' Epigrafe di un pieno, e totale accompimento sortito, rende gloria all' altissimo אך ותכל עבודת הקדש יורה דעה וכו' e nella prosa successiva poi anco di uno stesso linguaggio si esprime ותשלם כל המלאכה מזה היורה דעה. Ma se però, e l'uno, e l'altro degli Editori quegli coll' ארח חיים, e

---

[1]) Ann. p. 10.

[2]) Ib. — Le verbe desumere est toujours écrit ici avec deux s comme dimodochè avec deux c, et professare avec deux f.

questi col יורה דעה entrambi ugualmente intesero di pubblicare cadauno di essi un'opera tutto compita, tutto perfetta in se stessa ed isolata; qual mai ragione di esigere preferenza, dove non è ne non può essere titolo di competenza ammesso?

Abrahamo ben Haiim si propone di pubblicare altri libri col sussidio delli di lui torchj, e che dice in animo avere di mettere col progresso in luce; הוא יתמך ביד ימיני שאר כתבי הקדש להחזיק. Ella perchè angustiare li di lui voti all' accompimento delli Turim, piuttosto che non ad altri nientemeno preggevoli Opere del genere stesso del יורה דעה, ma d'altri autori di non concetto minore di stima? Qual obbligo di asseverare che = Reliquorum librorum nomine ad quos exarandos divinum in epigraphe petit auxilium bini qui supererant ordines videntur intelligendi[1]); e perchè poi mai bini soltanto al fine, e non trini, se per la pubblicazione del יורה דעה, ha inteso l'Editore, di dare un' Opera, e non mai di continuare un corso, il qual già forse incominciato da prima? E sarà con tal natura d'obbietti, che ella si farà a combattere la contraria opinione onde spacciarla come fa per ridicola manifestamente ed inetta[2])? Io ne appello alla saviezza, alla giustizia, ed alla rettitudine del di lei Tribunale medesimo. Qual ragione però potesse ad ogni modo poi, militare sull' animo del nostro Editore per determinarlo ad accordare una tanto favorevole, e tutto decisa preferenza al יורה דעה sopra ogni e qualsivoglia altro delli trattati che il corpo costituiscono di quel corso universale di leggi; egli è ancora un punto di ricerca, che quasi a modo d'obbietto potrebbe a sorte farmisi ancora da qualche rigido oppositore, ond'io senza veruna esitanza a rispondere, e dileguarlo m'accingo.

Potrei io certo togliermi anche in questo facilmente d'impaccio, e respingere vigorosamente una tale obbiezione, col dire che dove è libera la facoltà, ed indifferente la scelta, non è piu luogo a dimandarsi ragione del qualunque moto a cui siasi poscia arbitrariamente la volontà determinata.

---

[1]) Ann. p. 20, col. 1; dans le ms., bini a été remplacé par des points, soit que le mot ait été illisible dans l'original, soit que Carmi ait songé à le marquer dans la suite d'une manière spéciale, puisque c'est là-dessus que porte son argumentation.

[2]) Ann. p. 21, col. 2.

Potrei farlo ugualmente col dire che forse quel trattato, si fosse a lui più comodamente presentato da prima, ovvero che di quello esistessero in minor numero, e fossero più rare le copie; dimodochè per assicurarsi l'Editore di uno smercio più spedito e sicuro, si fosse piuttosto a quello, che non ad altro determinato. Potrei parimenti di leggieri spicciarmi col dire, che non è poi indifferente titolo ond' essere preferito. La necessità maggiore, e la superiorità decisa, che a quello sopr'ogn'altro soggetto delli quattro trattati delli Turim, li Rabbini tutti accordano; intorno a che basta leggere per poco la prefazione dell' esimio Rasbà al suo Torad Abaid, o sivvero quella dell' Editore di Salonicco [1]) posta in capo al Sciaharè Durà dell' anno 5313 ond' esserne tutto convinti, per tacer poi anche di molt' altri di cui opra lunga, e forse molesta sarebbe il tesserne qui un minuto catalogo. Ma nulla di ciò, io non vuò mendicare di ricercato, dopochè ho modo a provare che l'Editor nostro non abbia fatto in ciò, se non che fedelmente seguire la marcia dell' Autore istesso, il quale ha desso pure dal יורה דעה incominciato ad elaborare quella di lui opera insigne. Le parrà a sorte ardita, e forse stravagante l'impresa; ma spero, che nulla meno le parrà tutto concludente e forse esuberante la prova. Io dico dunque, e ragiono così.

Egli è certo ed indeclinabile principio dal pieno consenso autorizzato degli scrittori d'Annali, che guida più fedele, ne scorta più sicura non abbiamo per fissare a più verosimile precisione, il tempo in cui le opere loro scrissero rispettivamente gli antichi autori di ciò che sia il consultare le epoche delle esemplificazioni, che tratto tratto nelle opere stesse si scontrano.

Ed è appunto dietro un tale principio, che il Ganz nel suo Semah David scrive, che li quattro Turim furono composti da R. Jaacob ben Arosc intorno al 5100; attesochè nel di lui almanacco in ארח חיים Orach Haiim in grazia di esempio proponendo la ricerca di chi volesse sapere un dato proposto anno del mondo, qual fosse nel periodo del cielo lunare; l'anno appunto del 5100. propone ר"י בן הראש חבר

[1]) L'édition de 5313 a paru à Constantinople; le כ' השערים ou שערי דורא n'a pas été imprimé une seule fois à Salonique.

E .הר' טו"רים בשנת ק' לאלף הששי כנראה בט"אה ה' ר"ה סי' תכ"ז[1]

[1] Ms. (ici comme plus haut) הכ"ז, où il n'est cependant question que de la sanctification de la lune. Les éditions donnent la leçon que nous avons admise dans le texte. Du reste, il ne s'agit ici ni du § 426 ni du § 427: le צמח דוד dit. בסי' תכ"ז סוף ה' ר"ה: or le dernier article du chapitre porte le No 428 et il est suivi des tables du calendrier, auxquelles D. Gans se réfère et qui étaient, probablement, dans son ex. des Tourim, en regard du § 427. Or R. Jacob les éclaire au moyen d'un exemple, en supposant qu'on veuille déterminer l'année 5100; comme on était à la fin du siècle, on parlait fréquemment de l'aurore du siècle nouveau, phénomène qui se répète aujourd'hui sous nos yeux; il en a pris texte pour montrer la façon de se servir de ses tables, mais il est évident qu'on n'était pas encore parvenu à l'an 5100. On est en droit d'inférer des tables mêmes (ce que nous savons déjà d'autre part) que R. Jacob a composé le טא"ח après l'an 5055, premier du cycle 267, qui ouvre la série des cycles supputés par l'auteur des Tourim jusqu'au commencement du 7e millénaire. Je crois que D. Gans a commis une légère erreur en compulsant le ס' היוחסין, car il ajoute immédiatement: בשנה ההיא נלכדו כל היהודים אשר בקסטיליא ונתנו כופר נפשם יוחסין דף ר"ד. Cet événement est en effet rapporté de la sorte par Abraham Zacut; mais la phrase à laquelle se rattache la mention de la persécution en Castille, est ainsi conçue: הר' דוד אבודרהם תלמיד הרב יעקב בן אשר פירש התפילות באשבילייא שנת ק'. David Gans (que Graetz copie sans penser à mal) a remarqué le nom du maître et n'a pas pris garde qu'il est parlé du disciple. Quant aux Tourim, Abraham Zacut est on ne peut plus explicite sur la date de leur composition: הוא הר' יעקב שעשה מיד אחרי פטירת הרא"ש ד' טורים . . . . לפי שעשאם בל"הק בשנת פ"ט וצ' (וע' (éd. Philippowski fautivement אחריו ואביו הרא"ש נפטר בטוליטולה ט' ימים במרחשון שנת פ"ח ליצירה. Il a tiré ces renseignements précis de l'ouvrage même; R. Ašer est mentionné dans les 3 préfaces comme ayant cessé de vivre, et dans le י"ד § 331 (= éd. de Ferrare § 356) il est dit: ושמיטה היא בשנת פ"ח לר"י ולרש"י בשנת פ"ט וכן עיקר La date 5089 pour l'année de relâche est sujette à caution, car, si le ח"מ, éd. d'Augsbourg (1540), de Riva di Trento (1560), de Gitomir (1858) et de Varsovie (1868), porte. § 67: ובחשבון שנת שביעית איכא פלוגתא לר"י היתה בשנת פ"ח ולרש"י בשנת פ"ט והוא עיקר, ce n'est qu'une correction; l'editio princeps de Pieve di Sacco et celle de Soncino offrent (1490) ולרש"י בשנת פ"ז. Le בית יוסף va jusqu'à dire dans la note relative au passage du י"ד: בשנת פ"ט ט"ס הוא שהרי בס' ח"מ סי' ס"ז כתב רש"י . . . בשנת פ"ז והוא עיקר; et ר' יושע ולק dans la פרישה, dit sans ambages: פ"ז . . . ה"ג. Un passage de R. Ašer dans le ch. 1 de ע"ז semble donner raison à la leçon du ח"מ, que Carmi admet sans conteste. On a essayé de concilier les deux données et de trouver un point d'appui, tantôt en Palestine, tantôt en Égypte (v. ב"י l. l., et la דרישה de ר' יושע ולק כ"ץ sur le passage incriminé du ח"מ); mais ר' יואל סירקש s'en tient (v. בית חדש sur le ח"מ) à l'opinion formulée par R. Joseph Caro, et il rejette la date 89 comme fautive. Il n'en est pas moins vrai que Maïmonide, au ch. X des ה' שמיטה, établit un compte qui donne absolument raisons à ceux qui lisent פ"ט et qui montre bien qu'en Palestine on avait de génération en génération procédé de la même façon, fait certifié à nouveau par R. Joseph Caro. Il se peut que, par respect pour la mémoire de son père, qui déclare ולחשבון זה היתה שמיטה שנת שבעים ושלש לאלף הששי . ולחשבון זה תהיה שמיטה בשנת שבעים וארבע (ה' ע"ז פ"א ז'. — קצור פסקי הרא"ש ע"ז א' ז' dans ולרש"י שנת ע"ג (cf. ce qui revient à dire פ"ז = 73 + 14, et פ"ח = 74 + 14. R. Jacob בעל הטורים ait, dans les ה' שמיטה, suivi son enseignement; il s'en est affranchi seulement dans le י"ד, où il ne parle de la relâche qu'en passant. Il n'en faut pas tirer la conclusion que le י"ד est postérieur au ח"מ; au contraire, le premier a dû justement être rédigé vers l'an 88.

perciocchè nell' altro Tur denominato חשן המשפט Hosceu Amispat nel trattato dell'anno del riposo, o dimissione, Ebraico שמטה scemità, annunzia poi desso l'Autore essere questa ultimamente accaduta nell' anno 88. sul Sistema di ר"י Ri, ed 87. su quello di רש"י Rasci tra quali corre sempre il divario di un'anno nel computo; ne desume altresì il יוחסין Johassin, che si fosse già quell'opera incominciata ad elaborare circa l' 89. dell'Era minore, e ne sia stato continuato il lavoro sino in vicinanza del cento di cui nel l'ארח חיים si parla, al quale giusto raziocinio il קורא הדורות Corè adorot ed il סדר הדורות Seder adorot pur dessi perfettamente consuonano. In quanto a me per altro, trovo un terzo luogo non meno autentico nel Tur Jorè dehà טור יורה דעה che mi prova il primo proposto confine del 89. non abbastanza esatto. Conciossiachè al Cap. 331. di quel trattato dovendo per incidenza render noto, ad altro effetto.

---

tandis que le second a certainement été commencé après 88 et, probablement, même après 89. Il n'est pas non plus question d'une palinodie; la vénération filiale, le respect pour le maître ont empêché le docte rabbin de polémiser là où il s'agit d'une théorie, tandis qu'ailleurs il s'incline devant un fait sans l'analyser. Le désir d'accorder le fils avec le père a peut-être induit l'éditeur de Constantinople (1536) à transporter dans le י"ד et le ח"מ les termes mêmes du קצור: היה בשנת ע"ד לר"י ולרש"י בשנת ע"ג; Abraham Zacut a positivement lu (comme les éd. de Ferrare et de Soncino) 88 et 89, ce qui l'a amené à dire péremptoirement que les Tourim ont été écrits en 5089 et 5090. D'ailleurs, pour bien juger du caractère élevé du בעל הטורים et de l'esprit de conciliation qu'il apporte dans les controverses les plus irritantes, on n'a qu'à méditer cette phrase memorable, insérée du § 67 au ח"מ: מיום באי לכאן איני דן שלא תשמט שביעית וגם איני סותר מנהגם אלא אני מניחם לדון כמנהגם dit-il en parlant de la communauté de Tolède: et cette autre profession de foi, qui orne la préface du même: ועל כן עוררתי ועלתה במחשבתי לחבר ספר במשפטי הדינין ע"ד פסקי א"א הרא"ש ז"ל אשר הם בנוים על יסוד הרב הגדול הר"י אלפסי זצ"ל . . ובמעט מקומות אשר אין דעתו משוה עם דעת שאר המחברים כמו הרמ"בם וזולתו אני כותב דעתם ודעת א"א הרא"ש ז"ל והסכמתו למען ירוץ הקורא בו ויעשה ככל אשר ימצא במקום ההוא ולא יסור ממנו ימין ושמאל. Quant à l'ordre même des traités pris dans leur ensemble, il n'y a pas l'ombre d'un doute que le ח"מ ne soit le 4e et le אה"ע — le 3e; et, si R. Jacob nomme vaguement le א"ח — הטור האחד, il dit positivement du י"ד — הטור השני. Il a évidemment mis la main aux deux à la fois, comme l'indiquent bien les termes identiques des préfaces qui les accompagnent et dans lesquelles l'auteur s'excuse d'entreprendre un travail aussi considérable (chacun des טורים à part) à un âge [il devait avoir environ 34 ans, si l'on est en droit d'inférer de la table chronologique du ח"מ que l'auteur est né en 5055] où il ne peut pas encore avoir assez d'autorité; arrivé au אה"ע, il entre en matière sans préambule: ce n'est qu'après avoir achevé le ח"מ qu'il s'aperçoit de l'unité de l'ouvrage. Cependant je crois que les matériaux en avaient été amassés du vivant de son père, au cours de la composition du קצור; il ne mit son travail au point qu'après sa mort par suite de scrupules faciles à comprendre.

l'anno predetto del riposo שמטה, dice non che questa sia caduta nell' anno 87. 88., come nel חשן המשפט Hoscen Amispat si esprime והשמטה היתה; ma si piuttosto che questa cadrà o sarà per cadere negli anni predetti 87. 88. והשמטה היא בשנת וכו׳: dal che argomento a tutta concludenza, che se erano gli anni 87. 88. decorsi ben già, quando l'autore del trattato ח"מ Hoscen Amispat occupavasi, per cui del preterito usa והשמטה היתה: non lo erano nullamente però a quell' ora in cui si trova lo stesso autore al י"ד Jorè dehà intento, dove ha perciò dell' espressione di un prossimo futuro praticato והשמטה היא וכו׳. Il che stante ed atteso, concludere ci è forza, che già ben prima del 87. fosse il lavoro delli quattro Turim incominciato, e non dall' 89. come dal solo stesso del ח"מ Hoscen Amispat hanno li mentovati autori unanimamente desunto; siccome forse si è a quel luogo per sola incidenza, ed a tutt' altro fine, dell'anno della dimissione parlato dal Tur; non dovrà maraviglia sembrare che un testo d'altronde così chiaro, e decisivo abbia potuto in tal qual modo fuggire alle indagini accuratissime di tanto gravi e dottissimi autori.

Comunque ciò sia però, noi possiamo a noi stessi ed alla più chiara evidenza negare, che l' 87. doveva ancora venire, adunque quando il טור י"ד Tur Jorè Dehà dall'autore si scriveva [1]) che l' 88 era tutto decorso quand'era l'autore medesimo al ט"חמ Tur Hoscen mispat intento [2]), e che per fine già stava per volgere poscia il cento quand'egli poi del ט"אח Tur (Orah Haiim) occupavasi [3]) Or che diranne ella dopo ciò? Rimprovererà più mai un biennio poi solo di ritardo, dell' א"ח Orah Haiim dopo il י"ד Jorè dehà sotto li torchj di codesti nostri Editori; quando bene avessero dovuto entrambi un corpo solo, ed un successivo corso formare: conosciuto ch'ella ha bene, due e forse quasi tre lustri di ritardo e posticipazione di quello a questo sotto la penna stessa dell' autore? Taccierà più mai di ridicolo, e d'inetto quel pensiero che un momento potesse essere da

[1]) On peut dire tout au plus que l'année 88 n'était pas encore écoulée. Il faut remplacer le point final par un point d'interrogation à moins de corriger noi possiamo en non possiamo.

[2]) Ceci est certain, quelle que soit la leçon adoptée dans les טורים.

[3]) Subjet à caution.

taluno ammesso, che il י"ד Jore Dehà sotto quelle stampe all' א"ח Orah Haiim procedesse? Io spero bene che nò. Nel resto io non sò darmene pace. Un dotto così celebre, e nelle ebraiche lettere consumatissimo qual ella poi è, rimproverare come a diffetto e mancanza dell' Editor nostro un contegno che vediamo pur noi coll' esperienza continuamente dalla pratica avvalorato nelli secoli eziandio meno rinculati, e meno discosti da noi? Perdoni, il rispetto vorrebbe a questo luogo silenzio impormi, ma l'amore del vero non soffre che io taccia. Ed è poi questo, io dico il disordine enorme, ch'ella condann d'inetto e di ridicolo pur anco il supporlo? Apra per poco le meno antiche edizioni delli Turim, e miri. Non parlerò del Karo, il quale come si è detto per la prima edizione del Tur col di lui commento denominato Bed Josef, ad uno stesso tempo due torchj occupando l'uno nella Bragadina pel יורה דעה Jorè dehà; l'altro in quella del Giustiniano per l' ארח חיים Orah Haiim; si videro non più, non meno, entrambi alla luce sortire nell' anno 5311. non saprei di verità qual d'essi precisamente il primo. Ma chi non sa, che l'altro Tur col commento del בית חדש Baid Hadasc si è col יורה דעה incominciato, e di quello per ordine all' אבן העזר, e giù seguendo חשן משפט, e per ultimo poscia l' ארח חיים, il quale eziandio fù postumo, attesa l'intervenuta morte dell' Autore, come delle prefazioni appare che si leggono a cadauno de' tomi rispettivamente unite? Chi non sà che l'altro Tur poi anche col nuovo commento della פרישה Periscià s'è pur desso alla pubblica luce dedotto per la prima volta colle note del figlio dell' Autore, dal יורה דעה incominciando, e poi l' אבן העזר, e di seguito il חשן המשפט, e poscia l' ארח חיים, in fine, il quale è pure di recente freschissima data? Chi non sà che l'altro commento del Turè Zaab sul Karo fù pur desso stampato sul יורה דעה in vita, e sopra l' ארח חיים dopo l'avvenuta morte del di lui autore? Ma di quanti, e quanti tutti gravi scrittori non potrebbero inoltre qui raccogliersi li nomi, che tennero dietro all' originale del Tur ed alla copia fedele del nostro Editore un marcia medesima? Non ne vuò dire adunque di più. Apprendo che la materia tuttocchè rancida per se stessa, e sterile, sotto mano per eccesso mi cresce; ne io devo poi troppo

indiscretamente abusare della di lei tolleranza gentile. Diffeso il Editore nel suo contegno, provata come dimostrativamente la data del libro, nell' anno 234., e sostenuta però come vera ed incontravvertibile la dotta opinione del Sg. Provveditore Foà: ne viene altresì di necessaria ed indubitabile consequenza, che debba il Jorè Dehà di Abraham ben Haiim retenersi, come il primo, e più antico pezzo, che a noi sia noto almeno dell' Ebraica Tipografia.

Ella, e lui avranno però ugualmente la gloria di possedere come il tesoro di quelle primizie applauditissime. Tornerà a ventura increscevole a. V. S. Illma verità così molesta, per quello strano, e fatale rovescio che ne ripiomba al sistema ch'ella viene di adottare nella lodata per altro, e sensatissima opera sua, che ha recentemente colle stampe pubblicato. Ella è però savia abbastanza per conoscere, che gli uomini grandi pur dessi non sempre vanno d'inganno e di errore esenti: e sono grandi però solo, in ragione del l'emanda, che all' errore succede. Ella ha cuore tutto generoso in petto, ed ha splendida virtù poi anco, onde emulare a Giustiniano Imperadore il bel vanto di professare all' occhio del mondo quel sentimento magnanimo di cui era intimamente penetrato quando di se stesso diceva.[1]) „Non enim „erubescimus, si quid melius etiam horum, quae ipsi prius di[xe]rimus, adinveniamus, hoc sancire, et „competentem prioribus imponere correctionem.“

Sono con profondissimo ossequio

Di V. S. Illma

Umilmo Devmo ed Obblmo Servitore

Isaïa Carmi

Copia[2]) di Lettera scritta al Sr Professore Fattori di Modena sotto il dì 18 Luglio 1803.

Ho ritardato dar sfogo a quelle memorie fatte nell' ultimo mio viaggio di Modena, perchè avevo smarrito il Tomo del Sr Abbate De Rossi che tratta del saputo proposito; eccolo, ed osserverà che maliciosamente alla pagina 20. ha trascritto

[1]) Justinien a fréquemment recours à des déclarations de ce genre: v. le décret relatif à la 2e éd. du code qui porte son nom: De Confirmatione Digestorum 18: Nov. VII. 2. etc.

[2]) C'est le document b) de mon introduction.

i versi in questione a stroffe continuate che formano dieci righe, quando che nell' opera sono in cinque duplicati come nel foglio che le inserisco, il che fa un gran effetto al mio assunto. Le unisco anche la Tabella cha restammi da stampare, p. provare che nel 234. cadevano i giorni della festa ivi nominati, e che se fosse stato del 39. com' egli pretende, quel giorno di festa sarebbe caduto di Lunedì, e non di Venerdì; e quantunque si sia detto Sr Abbate De Rossi meco spiegato, convinto in questo punto, pure sono di sentimento che vi si debba mettere la Tabella, p. sempre più rinforzare la mia opinione. Troverà finalmente qui unito un altro foglio [1]) che riguarda un punto dall' avversario suscitato, e manifestato tanto al Sr Msẽ Calusio (quando gli spiegò il suo sentimento a mio favore) e manifestò anche a me, riguardo alla diversità dei caratterj; dice egli che trovandosi nel volume in questione i primi foglj del carattere dell' altro volume stampato in Mantova nel 236., e continuato con altro diverso carattere, debbasi ragionevolmente argomentare, che quel volume siasi cominciato a stampare dopo quello di Mantova, in conseguenza dopo il 236., e non prima di quest' anno. Per oppormi a questo rilievo, ho osservato che tutto il tomo è stampato di due diversi caratterj, poichè sino al capitolo 126, è di carattere diverso dei primi foglj, e da questo al capitolo 155. torna il primo carattere, il che dà motivo a credere, che lo stampatore di Ferrara possedesse tutti due i caratterj cioè, quello di Mantova, e quello di Ferrara. Siccome la di lui riflessione pare molto debole e che non li ha manifestata al Pubblico, rimetto alla di lei saviezza, se convenga notare la sua riflessione coll' opposizione; oppure tacerla del tutto; io però ho creduto bene sottoporla al di lei giudizio p. due motivi, l'uno p. levare l'adito al medmo Sr Professore di sortire con una risposta appoggiata a questa fievolezza, e l'altro p. rendere la lettera un pò più prolissa, p. formarla al più che si puole un volumetto. Scusi la digressione.

Telle est l'argumentation spécieuse de Carmi et de Foa; leur opinion me paraît fondée, et j'ai tenu à la mettre en

[1]) Dans le genre de la note e) qui a été imprimée à la p. 96 à la suite de la réponse de Carmi.

lumière, heureux si cette publication a pour conséquence de rétablir un fait historique et de rehausser la réputation de deux savants, qui mériteraient d'être plus connus. Je suis particulièrement satisfait d'offrir ainsi à mon ami M. Chwolson, au lieu d'un travail personnel, qui eût été forcément de médiocre intérêt, l'hommage simultané de deux représentants autorisés de la littérature hébraïque, de façon à ce que le vieillard vénérable dont le nom orne le frontispice de ce volume, puisse à ses nombreux titres de gloire ajouter celui de דובב שפתי ישנים.

Qu'il me soit permis, לפני נעילת שער, de tirer encore de l'oubli un personnage intéressant qui porta le nom de Foa à la fin du XV[e] et au seuil du XVI[e] s. Pérez Foa était le beau-frère d'Abba Mari Ḥalfañ, qui vécut à Naples dans les dernières années du siècle qui vit naître l'imprimerie [v. St. Übers. § 390 p. 626], et dont le fils Élie Menaḥem épousa la fille du médecin R. Kalonymos b. David, domicilié à Naples, et puis à Venise [ib. § 406 p. 642], où il traduisit en latin plusieurs ouvrages importants écrits en hébreu[de 1525 à 1530; ib. § 188 p. 333, § 587 p. 984]. Élie, qui, à l'instar de son beau-père, mettait la science juive à la portée des gens du monde [JQR IX p. 500—508, art. de M. David Kaufmann], s'est occupé de la théorie du lévirat à l'intention du roi Henri VIII d'Angleterre [REJ XXVII, art. de M. D. Kaufmann] et a été lié d'amitié avec le mystique et mystérieux Salomon Malco [ib.]. L'intérêt qu'il portait à la Cabbale l'a engagé à copier un opuscule de son oncle Pérez Foa; je possède cet exemplaire dans ma bibliothèque sous la cote 302 ל"א, en voici le préambule:

טופס אגרת שלה מה"רר פרץ פואה דודי זל"הה לאדוני אבי במה"רר אבא מרי חלפן זל"הה שהיה גיסו על התחלת חכמת הקבלה ועיניך תראינה את שיהו

הגיעה לידו אגרת אדו' ושמחתי בספרים הנמצאים אתך מהחכמה הישראלית אשר כמעט נאבדה ממנו בעונותינו. ואנכי איש רש ונקלה מאין יבא עוזרי לדבר בנסתרות כי מעט מזער דברתי עם האיש ההוא גם לא כתבתי בעת ההיא הדברים אשר שמעתי ובהיות השכחה גוברת עלי אמרתי יותר אקבל שכר על הפרישה ממה שאקבל על הדרישה לולי כי אהבתך תלחצני ליכנס לפנים ממהיצתי עם כי בטחתי שיהיו דברי אלה צפונים בלבבך והספקות הנופלות בהם יושמו לזכרון עד נדבר יחד פה אל פה

Il se termine sur ces mots significatifs:
ואם היה באפשרות להגיע לידי הקונטריסי מספר הזוהר הנמצאי' אצלך היה לי לחן ושכל טוב ימצא עב' בעיני אלהים ואדם ושל' עב' לנצח גיסך פרץ פואה כותב [L. עבדך et ושלום].

Dans le même recueil fortuit, qui porte chez moi le N° 302, nous trouvons à un autre endroit une plaquette relative à l'ami d'Élie: חידושים ממה"רר שלמה מלכו זצ"ל, et qui a, comme le manuel cabbalistique de Perez Foa, été entre les mains d'un parent de notre Ḥalfan ; celui-ci se nomme tantôt קלונימוס כהן et tantôt כהן tout court en se servant d'une encre qui a singulièrement pâli [cf. St. Üb., p. 641/2] — V. aussi Mss. Codd. Hebr. Bibl J. B. de-Rossi I 188/9, cod. 336, et St. Cat. Bodl. col. 1574/5. — Je transcris hardiment Malco pour מלכו, fort de l'autorité de M. D Kaufm. [REJ. XXXIV 125/7], qui est venu confirmer une conjecture qui hantait mon esprit depuis quelque temps. En outre, je crois pouvoir déclarer qu'il n'était pas un nouveau converti, mais appartenait certainement à une famille d' אנוסים, car j'ai relevé dans mon ex. de l'éd. de Salonique de ses דרשות (année טרף), qui n'a point passé par la censure, l'expression ונתגדלתי בין הגויים, dont il se sert pour expliquer son peu de science (קוצר השגתי והבנתי); cf. S. Wiener, קהלת משה N° 2558.

Le recueil N° 333 de ma bibliothèque met de nouveau l'oncle à côté du neveu: nous y trouvons un opuscule de plus de 6 pages d'une écriture fine et serrée sous le titre de מפתח על עשר ספירות להר"ר פרץ פואה נ"ע qu'il a composé peut-être aussi par l'édification de son beau-frère[1]), et une dissertation de 8 feuilles sur l'emploi des phylactères par Elie Ḥalfan, où il fait preuve d'une grande érudition et donne des renseignements intéressants sur son enfance et sa jeunesse:
ויהי כי התעו אותי קורות הזמן מבית אבי שהיה חכם ועדיף מנביא'ארי שבחבורה גבור בלביא' בר אבהן ובר אוריין' דמטמרן ליה גליין' גדול מרבן ורבי לי בתורה עשר ידות' ויהיו לו הלמודיות לרקחות ולטבחות ואופות' ואם כי העמיד הרבה תלמידים שהיה ממצדיקי הרבים' בכוכבים' לקיים לך וסביבו נשערה מאד לא הגיע לימי אבותיו ובן נ"ה שנה

1) ואזכיר עתה הצעה אחת קצרה לקרב הדבר אל השכל ואח"כ אחדל כי ידעתי כי לבאר באופן רחב הדבר' הנאמרים לא יכילהו ספר גדול ולא נתן ליכתב אמנם אם כבו' יתבונן כפי שכלך הטהור ויקרא וישנה וישלש תחזינה עיניך אור גדול בהיות כבו' קורא בספרים המחוברים בחכמה הזאת. L'auteur finit sur ces mots: ולא אוכל לפרש בכתב יותר מזה ולואי שלא חטאתי בלשוני. Le traité est fort bien conçu et écrit de façon magistrale.

ונתבקש בישיבה של מעלה והניח בניו ובנותיו קטנים ואני הצעיר נגרר מאחי נשארתי יתום ותלמיד בן י"ג שנה והוצרכתי מחיים ההוא ומעלה להיות כצפור נודד מקן עם רחים בצוארי י"ב שנים עבדתי את הבעלים להיות מקרי הדרקי ואכלתי לחם העצבים והוצרכתי להתאבק בעפר רגליהם של ת"ח ולמוד ע"מ ללמד ולמד ולשמש להיות צמאי שלא להדר את משפחתי שהיו כלם ת"ח בני ת"ח עד הגעתי פה ויניציאה ולמדתי חכמות הצניית מהח הכולל כמה"ר קריניטים חמי זיו"א ורופא אומן והחזקתי ידו ואת מלאכתי הבא טרף לביתי ובהיות כל ימי גדרתי בין החכמים באשר ראיתי מנהג של האחד מהנדיבים שאריתי הסברא וקבעתי כי מסמרות ששתיתי בצמא את דבריהם באיפה כי בין יבי . . . ידי היום וה ימים רבים הייתי בב"ה ומנהג האשכנזים לברך על הציצית ועל התפילין בקול רם. Il était toujours encore dans de mauvais draps, car il signe ainsi: בן הגבר המרד אליה מנחם החפני בן הגאון מה"רר אבא מרי ז"ל . ויניציאה ב"א בכסליו רצ"ג. La dissertation est approuvée par le célèbre éditeur du הסידים ב (de ה רצ"ח .. 1538). R. Abraham Cohen de Bologne, sur lequel on peut consulter la notice 5 du מוכ"ח רבני איט dans l'appendice au דעת קדושים.

Il m'est particulièrement agréable de témoigner ici publiquement ma gratitude à M. Brann, l'éminent successeur de Graetz, pour l'obligeance avec laquelle il a compulsé pour moi, dans la bibliothèque du séminaire de Breslau, le ד"ו de Ferrare et les מחזורים de Constantinople, ainsi qu'à M. Giorgi, conservateur de la Casanatensis à Rome, qui m'a fourni avec une courtoisie tout italienne les renseignements dont j'avais besoin.

Beiträge zur semitischen Sprachvergleichung bei Moses Maimûni.

Seit Jehuda Ibn Ḳoreisch bewegte sich die durch Vergleichung mit verwandtem Sprachgute gewonnene Erklärung des biblischen Wortschatzes in dreifacher Richtung. Wie Ibn Ḳoreisch in den drei Theilen seiner Risâle[1]) die Bedeutung zahlreicher Wörter der heiligen Schrift aus der Sprache der Mischna, aus dem Aramäischen und aus dem Arabischen erschloss, so zog schon sein jüngerer Zeitgenosse Saadja und so zogen die nach ihnen folgenden jüdischen Sprachgelehrten und Bibelexegeten die genannten drei Gebiete heran, um die lexikalische Erkenntniss des Bibeltextes zu erweitern und zu vertiefen. Bis zu welcher Stufe dieses vergleichende Verfahren, das erste Auftreten wissenschaftlicher Sprachvergleichung in der Geschichte, bei Abulwalid Ibn Ganaḥ gelangt war, habe ich vor Jahren in zwei besonderen Schriften eingehend dargelegt[2]). Nach Abulwalîd konnte von einem wesentlichen Fortschritte der Wortforschung in den genannten drei Richtungen nicht mehr die Rede sein, und erst die Wissenschaft unseres Jahrhunderts schuf für die Vergleichung des Hebräischen mit den verwandten Sprachen neue Grundlagen. Abulwalîd's Nachfolger bereicherten die Ergebnisse seiner Forschung nur in Einzelheiten, und auch die vor Kurzem durch Kokowzoff, soweit

---

[1]) R. Jehuda b. Koreisch . . . Epistola . . . ed. J. J. L. Bargès et D. B. Goldberg. Paris 1857.

[2]) Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâḥ, Wien 1884 (aus den Sitzungsberichten der phil. hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften, Bd. CVI). — Die hebräisch-neuhebräische und hebräisch-aramäische Sprachvergleichung des Abulwalîd . . . Wien 1885 (Aus den Sitzungsberichten . . . Bd. CX).

sie erhalten ist, zugänglich gewordene Schrift Abû Ibrahîm Ibn Barûn's kann, wo sie nicht die Angaben Abulwalîd's einfach wiederholt, nur als kritische Sichtung und Vermehrung derselben bezeichnet werden [1]). Als Nachfolger und Schüler Abulwalîd's ist auch Moses Maimûni zu betrachten. Es ist bekannt, welche Stelle die biblische Worterklärung sogar in seinem religionsphilosophischen Hauptwerke einnimmt; die Lexikologie bildet einen Grundpfeiler seines die Resultate des philosophischen Denkens mit dem Inhalte der heiligen Schrift in Einklang bringenden Systemes [2]). Es ist natürlich, dass in seinem ersten grossen Werke, dem Commentar zur Mischna, die Bestimmung der Wortbedeutungen einen noch viel weiteren Raum einnimmt. Ausdrücke der Mischna werden sehr oft mit entsprechenden Wörtern der Bibel in Zusammenhang gebracht oder nach dem Aramäischen erklärt. Sehr selten sind hingegen Vergleichungen mit dem Arabischen. Eine alphabetische Zusammenstellung der betreffenden Wortvergleichungen, wie es im Folgenden geboten wird, dürfte als Beitrag zur näheren Kenntnis Maimûni's und auch als Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft willkommen sein. Dabei werden auch manche Einzelheiten hervorzuheben sein, die bei den Vorgängern Maimûni's nicht zu finden sind. Als Vorgänger und Quelle Maimûni's darf namentlich der Gaon Hâi gelten, wie aus dem erhaltenen Commentare des Letzteren zur letzten Ordnung der Mischna (Seder Toharôth) [3]), sowie aus den R. Nathan's Aruch zu findenden Worterklärungen Hâi's ersichtlich ist. Ob Maimûni den Aruch selbst ebenfalls benützt hat, ist eine strittige Frage [4]), für deren Bejahung aus einzelnen Daten in

[1]) יתר הפליטה מן כתאב אלמואזנה. ed. P v. Kokowzoff, St. Petersburg 1893. S. dazu meinen Bericht in Stade's Zeitschrift für die Alttestam. Wissenschaft, 14. Jhrg., S. 223 ff.

[2]) S. meine Schrift: Die Bibelexegese Moses Maimûni's (Strassburg i. E, Karl J. Trübner 1897), besonders das VII. Capitel: Worterklärungen, S. 44—62.

[3]) קובץ מעשה ידי גאונים קדמונים, ed. J. Rosenberg, Berlin 1856, S. 1—55.

[4]) S. Geiger, Moses b. Maimon, S. 47; Kohut's Einleitung zu seiner Ausgabe des Aruch, p. XXVI.

den nachfolgenden Listen Argumente gewonnen werden können. Bei den einzelnen Vergleichungen habe ich auf deren eventuelles Vorkommen bei Ibn Koreisch in der oben genannten Risâle, bei Saadja[1]), bei Hâi in dem oben erwähnten Commentare und im Aruch[2]) hingewiesen. Die Angabe der Mischnastelle, an welcher sich das Schlagwort findet, dient gleichzeitig zur Angabe der betreffenden Stelle des Mischnacommentars, an der die Erklärung Maimûni's zu finden ist. Für die letzte Ordnung der Mischna konnte J. Derenbourg's vortreffliche Ausgabe des arabischen Originales des Maimûnischen Mischnacommentares benutzt werden[3]). — Ich will nur noch darauf hinweisen, dass eine grössere Anzahl der hier vorzuführenden Erklärungen Maimûni's von Mischnawörtern mit Ausdrücken der Bibel oder des Targum von Benjamin Mussafia in seinen Zusätzen zum Aruch verwerthet worden ist; ich habe das stets in den Anmerkungen zu den betreffenden Daten hervorgehoben.

I.

Hebräisch-Neuhebräisch.

Indem Maimûni zu einzelnen Mischnawörtern ihr Vorkommen in der heiligen Schrift nachweist, bietet er damit gleichzeitig, namentlich wo es sich um einen selteneren Ausdruck des biblischen Wortschatzes handelt, einen Beitrag zur Erklärung des letzteren. Auch bei weniger seltenen Wörtern ist es von Interesse, in der Mischna eine Form derselben zu finden, die im biblischen Hebraismus vermisst wird. Maimûni's Anschauung über das Verhältniss der Sprache der Mischna zu der der Bibel habe ich an einem anderen Orte dargelegt[4]). Nur die Bemerkung Maimûni's sei hier wieder-

---

[1]) In den „Siebzig Wörtern"; es sind eigentlich neunzig, die ich mit Nummerirung citire, nach der Ausgabe in den Beiträgen von Ewald und Dukes, II, 110—115.

[2]) Mit Angabe des Artikels citirt, theilweise auch mit Angabe von Band und Columne in Kohut's Ausgabe.

[3]) Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah Seder Tohorot, Berlin 1887—1889.

[4]) Die Bibelexegese Moses Maimûni's, S. 165 f.

holt, dass sowie jede Sprache auf dem lebendigen Sprachgebrauche beruht, auch die Sprache der Mischna aus dem Sprachgebrauche Palästina's zur Zeit ihrer Urheber geflossen ist. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, dass die Vergleichungen zwischen dem Sprachschatze der Bibel und dem der Mischna nicht so sehr zur Sprachvergleichung, als zur Geschichte des Hebräischen gehören. Doch handeln wir im Sinne der Urheber jener Vergleichungen, wenn wir dieselben in eine Reihe mit den hebräisch-aramischen und hebräisch-arabischen Vergleichungen stellen.

אֵבוּס, Sabbath XX, 3. S. Jesaia 1, 3.

אֵיתָן („gross"), Sôta IX, 5. S. Jeremias 5, 15.

אִלְיָה (Klagefrau), Kelim XV, 6. Von אלי. Joel 1, 8[1])

אלמוג, Kelim XIII, 8. Singular zu אלמוגים, I Kön. 10, 11 (Aruch, אלמוג, 1, 98 b).

ארה. Zu אריה. Schebiith, I. 2. vgl. וארוה Ps. 80, 13 (Saadja 49, Aruch אר II).

באשים. Jes. 5, 2, bed. eine schlechte Gattung von Weinbeeren. Dasselbe ist (mit Umstellung der Wurzelbuchsaben) אבשים, Maaseroth I, 2[2]).

בוס. דם תבוסה, Oholoth II. 2, gehört zu מתבוססת בדמיך. Ezech. 16, 6[3])

בה. Zu נבזו. Bikkurim I, 8. vgl. לבז בז, Jes. 10, 6.

בטחה (Variante אַבְטָחָה), Oholoth XII, 3, stammt von בטח. vertrauen[4])

בטנה, Schebbiith VII. 5. Singular zu בטנים. Gen. 43, 11 (Aruch בטן I).

[1]) Ebenso Aruch, Art. אלית (I, 94 a): ופי' אלית מל' אלי כבתולה ח' שק. Diese Erklärung hat R. Nathan offenbar, gleich der vorhergehenden zu אירוס aus Hai's Comm. zur St. genommen, obwohl sie in der Ausgabe des letztern fehlt. Ibn Koreisch (p. 27) bemerkt zu אלי. Joel 1, 8: והו קול אלמסנה אליה ובכייה. Er schbint ebexfalls das vorliegende Mischnawort im Sinne zu haben.

[2]) Dazu die Angabe: כך פירשו גדול מגדולי הגמרא. Im Aruch ist es als eigene Ansicht R. Nathans' zu lesen (אבשים I, 20 a: וסבירא לי שהן באושים).

[3]) Weder Hâi. noch Aruch haben die Ableitung.

[4]) Das Mischnawort bedeutet den Wandvorsprung vor dem Fenster, auf welchen sich der zum Fenster Hinausblickende vertrauensvoll stützt. Hâi und Aruch kennen die Etymologie nicht.

בירה, Para III, 1, heisst das ganze Tempelgebäude, wie in I Chron. 29, 19.

בלל, vermengen, Gen. 11, 9. Daher stammt הנכללים, Maaser scheni II, 5.

בעבע, Mikwaôth X, 4: עד שיבעבע; Tebûl Jôm II, 8: בעבוע. Diese Wörter hängen zusammen mit אבעבעות, Exod. 9, 10. Hâi, Abulwalîd Art. בעה, Aruch Art. בע IV).

בעי. אבעיות, Pea IV, 5 (= בקשות, arab, טלבאת), gehört zu תבעיון בעיו Jes. 21, 12[1]).

בצים, Para VIII, 10, bed. dasselbe, was בצותיו, Ezech. 47, 11.

בקר. Zu לבקרי, Sabbath I, 4, vgl. יבקר, Lev. 27, 33 und 13, 36[2]).

גוש, Toharoth III, 2. S. Hiob 7, 5 (Abulwalîd, Art. גוש; Aruch גש I). — Auch גוששת, Challa II, 2, gehört dazu (das Schiff „klebt“ am Grunde: גוש bed. die klebrige Masse).

גיזי, Sabbath IV, 2, ist der Plural zu גז, Deut. 18, 4, oder גזה, Richter 6, 37.

גחירים, Oholoth VIII, 2, steht für גהירים; das Wort bed. die Krümmung, Neigung der Mauer, von ויגהר, I Kön. 18, 42[3]).

גזוירות, Oholôth VIII, 2, gehört zu גזרה, Ezech. 41, 13 (Hâi; Aruch, Art. גזוזטרא).

גלגילון Negaim XI, 11 (Gürtel), ist vielleicht der Singular zu והגליונים, Jes. 3, 23[4]).

---

[1]) S. Herzog, Maimonides Commentar zum Tractat Peah, S. 31, Anm. 161.

[2]) Vgl. Salomon Ibn Parchon, Art. בקר.

[3]) Maimûni erklärt ויגהר nach dem Targum: וגחין, er beugte sich. Vgl. Abulwalid Art. גחן.

[4]) ולעלה מפרד מן קולה והגליונים. Maimûni setzt jedenfalls voraus, das biblische Wort — גליון — erscheine im Mischnawort in reduplicirter Form. Auch Saadja übersetzt in Jesaia 3, 23: אלאזר, Gürtel. S. Edujôth III, 4, wo M. den zweiten Bestandtheil des Wortes פתיגיל, Jes. 3, 24, mit dem Mischnaworte גלגילין in Zusammenhang bringt und den ersten Bestandtheil von פְּתִיל ableitet.

גולם, Aboth V, 6, ebenso גלמי, Kelim XII, 6, von גלמי, Ps. 139, 16 (Hâi; Abulwalîd גלם, Aruch גלם I)[1].

גלע. Zu להתגלע, Nidda VIII, 2, vgl. התגלע, Prov. 17, 14 („bevor der Streit offenkundig und bekannt wird“[2]).

גמי, Sabbath VIII, 2 ist dasselbe was גמא, Exod. 2, 3[3]).

גימון, Sabbath V, 4, gehört zu אגמון, Jes. 58, 5. (Nach Sabbath 54 b. S. Aruch גמן I).

גמא. Zu יגמא, Sabbath XIV, 4, vgl. הגמיאיני, Gen. 24, 17[4]).

געל. Mit מגעיליו, Zebachim XI, 7, ist die Beseitigung des Fettes bezeichnet, das sich in den Bratspiess eingesogen hat, des Fettes, vor dem die Seele „Abscheu empfindet“, von נעלה, Lev. 26, 30[5]).

גפה, Pea VI, 2, gehört zu ויניפו, Neh. 7, 3. Ebenso אגף, Nedarim VII, 5, und מגופה, Kelim II, 4 (Abulwalîd Art. גיף, Aruch גף II).

גרד. Zu מתגרדין, Sabbath XXII, 6, s. Hiob 2, 21. (Saadja 70, Abulw. גרד).

גררה, Pesachim I, 2, gehört zu הנגרים, II. Sam. 14, 14[6]).

[1]) Im Mischne Tora, Jesode Tora 2, 3, wendet M. das Wort גולם zur Bezeichnung des philosophischen Begriffes der Materie an.

[2]) Ebenso Aruch, Art גלע. nach Hâi. Maimûni beruft sich auf die traditionelle Erklärung (כמא שרחוא עליהם אלסלאם), nämlich Sanhedrin 6b. Weder Saadja, noch Abulwalîd übersetzen תתגלע in Prov. mit den von M. gebrauchten Ausdrücken (אנכשאף ואשתהאר).

[3]) Aruch, גם VI (II 306b), vergleicht ebenfalls das Mischnawort mit גֹּמֶא, citirt aber als Beispiel für letztere das Targum zu Jes. 19, 6.

[4]) M. liest, wie Aruch גם V (III, 306a), auch in der Mischna יגמא, nicht יגמע. Die Bemerkung lautet im arab. Original (in meiner Handschrift des M. C. zu Môêd): ויגמא מאכוד מן הגמיאיני נא. Die Uebersetzung lautet unverständlich: וגמע כמו אגמא מגזרת הגמיאיני; vielleicht muss es heissen: ויגמע כמו ויגמא מגזרת הג׳ נא. Die Uebersetzung geht von der Lesart ויגמע aus.

[5]) הגעיל hat demnach privative Bedeutung: das Abscheuliche entfernen. M. folgt in dieser Erklärung der Ibn Parchons, Art. געל (s. Die Bibelexegese Moses Maimûnî's, S. 173). Anders Abulwalîd, Art. געל, dem auch David Kimchi (Art. געל) folgt.

[6]) In meiner Hs. des Originals fehlt diese grammatisch bedenkliche Bemerkung. גררה wird dort bloss mit dem verwandten arabischen Worte (גרה) übersetzt.

דדה. Der Sinn von מדדין, Sabbath XVIII, 2, ist derselbe, wie der von אדדה, Jes. 38, 15 [1]). (Abulwalîd, Art דדה).

דיו, Sabbath IX, 6. S. Jerem. 36, 18.

דרדרין, Schebiith I, 2 ist der Plural zu דרדר, Gen. 3, 18. (Aruch דרדר I)

הגה. Das Verbum bedeutet lesen in נהגין, Sabbath XII, 4, wie in והגית, Jos. 1, 8 [2]).

זון, Kelim XXVI, 3. bed. Ledergurt: denselben Sinn hat וזונות, I Kön. 22, 38 [3]).

זחל, Erubin X, 6 Edujôth VII, 4 Mikwaôth I, 8. gehört zu זוחלי עפר, Deut. 32, 24 [4]).

זְמָם, Ps. 140, 9. Zaum. Dazu gehört וזמם, Terumôth IX, 3, (Aruch זמם II) [5]).

זִנְּקָה, Chullin II, 6, von יזנק, Deut. 33, 22 (Abulw. זנק).

הדקים, Erubin 10, 8, ist der Plural zu חדק. Prov. 15, 19 (Aruch חדק III).

חלשים, Sabbath XXIII, 2, gehört zu חולש, Jes. 14, 12. (Ibn Koreisch; Saadja 86; Abulwalîd, חלש, Aruch, חלש I: vgl. b. Sabbath 149 b).

חולש, Arachin IX, 4, gehört entweder zu ויחלש. Exod.

---

[1]) Die weitere Bemerkung: ויותר מבואר אדדם עד בית א' fehlt in meiner Hs. des Originals; sie beruht auf Aruch, דד I (III, 23 b): פי' מהלכין מעט מעט כדכתיב אדדם עד בית אלהים..

[2]) In meiner Hs. des Originals fehlen die Worte: מן והגית בו. Das Mischnawort ist mit arabisch התהגא (buchstabiren) wiedergegeben.

[3]) Nach dem Vorgange Menachem b. Sarûks (זן III) erklärt Abulwalîd והזונות in I Kön. 22. 38 (s. das Targ. zu dieser Stelle), zugleich mit אזנך, Deut. 23, 14. nach dem aram. זין, Waffe. Maimûni folgt Hâi — ebenso Aruch III, 302a — und macht זן (זוני) = gr. ζώνη zu einem biblisch-hebräischen Worte.

[4]) An der letzten der drei cit. Mischnastellen übersetzt Maimûni den biblischen Ausdruck mit: אלחיאת אלמנגרה פי אלתראב, „die im Staube sich hinziehenden Schlangen“. Vgl. Abulwalîd Art. זחל Ende.

[5]) M. folgt in der Erklärung des Psalmwortes der traditionellen Auffassung (Megilla 6a, Gen. r. c. 75). Sonst wird es allgemein, auch im Targum, mit זְמָה Gedanke, übersetzt.

17, 13[1]), oder es ist ein specieller Ausdruck für das Erlegen des Geldes.

חומרת, Sanhedrin VII, 2, verbrennen. Vgl. חמרמרו, Echa 2, 11[2]).

חנך. Zu מחנכים, Joma VIII, 4, vgl. חנוך, Prov. 22, 6 (Abulwalîd, חנך).

חסם. משיחסם, Kelim XVI, 2, gehört zu תחסם, Deut. 25, 6. (Aruch חסם; bei Hâi fehlt der Hinweis auf die Bibelstelle).

חרחור („die verbrannte Stelle am Brote“), Tebûl Jôm I, 3, ist dasselbe Wort wie in Deut. 18, 22, wo es Gluth, versengende Hitze, bedeutet[3]).

חרם. Nedarim II, 5, Kelim XXIII, 5 bed. Netz, wie in Habakkuk 1, 15 (Hâi; Aruch חרם II).

חשיכי, Kelim I, 2, kommt von חשך, zurückhalten[4]). (Aruch חסך).

חותה, Joma IV, 4. S. לחתות, Jes. 30, 14.

חותל, Kelim XVI, 5. S. והחתל לא התלת, Ezech. 16, 4[5]).

טפל. Zu וטפלה, Kelim III, 4, s. ותטפל, Hiob 14, 17.

טירה, Kelim V, 3, gehört zu ובטירותם, Gen. 25, 16. (Hâi).

טוען, Demâi III, 2, ist das Nomen zum Verbum טען, Gen. 45, 17.

---

[1]) Dann bed. der Ausdruck, so bemerkt Maimûni, soviel wie מרצה מעותיו בלשכה. Jedenfalls muss angenommen werden, dass er חולש im Sinne von hinwerfen (הפיל. הטיל) nimmt. Er verweist deshalb auf ויחלש. Exod. 17, 13, und nicht auf חולש. Jes. 14, 12 — wie das Raschi z. St. thut — weil in Arachin IX, 4 ויחלש transitives Verbum ist, ebenso wie ויחלש in Exodus 17, 13.

[2]) Maimûni liest zunächst חומדת (und ebenso Chullin III, 3: ונחמדו); dann bemerkt er: ויש גורס [חומרת] מגזרת חמרמרו. Vgl. Aruch, חמד I und Raschi zu beiden Mischnastellen.

[3]) M. übersetzt die Textworte im Deuteronomium: בחרחר ובחרב mit בשדה אלחראה ואלגפוף. Saadja übersetzt חרב ebenfalls mit אלגפאף (Dürre). In der Erklärung von חרחר folgt M. Abulwalîd, gegen Saadja.

[4]) M. citirt חשכת נפשי משחת, aus dem Gedächtnisse, statt יחשך נפשו מני שחת (Hiob 33, 18). Vielleicht stand hier ursprünglich das im Aruch citirte Beispiel, Gen. 22, 12: ולא חשכת את בנך.

[5]) Hâi und Aruch erklären das Wort als Transposition aus תוחלא.

יבל. In Toharôth VII, 5, bed. מוּבָל Jemanden, dessen Hände und Füsse abgeschnitten sind, der also „getragen“ werden muss. S. יוּבַל, Jes. 18, 7 [1]).

יצע. מציעין, Sabbath XV, 3, gehört zu יצועי, Gen. 49, 4.

כוברין, Sabb. XX, 3, ist das Verbum zu כברה, Amos 9. 9. (Abulwalîd, כבר).

כּוּר, Sabbath VIII, 4, Kelim VIII, 9, bed. Schmelzofen, wie Jes. 48, 10, Deut. 4, 20.

כזב. Zum Ausdrucke המים המכזבים, Para VIII, 9, vgl. Jes. 58, 11: אשר לא יכזבו מימיו. „Lügende“ Wasser sind solche, die zu fliessen aufhören, versiegen [2]).

כְּלוּב, Kelim XXIII, 8, wie Jer. 5, 27.

כומסות, Pea V, 8, von כמוס, Deut. 32, 34 (Aruch, Art. כבע).

כמר. מכמרת, Kelim XXIII, 5, wie Habakkuk 1, 15.

כַּנָּה, Kelim VII, 6, ist dasselbe, was כַּנּוֹ, Exod. 30, 18 (Hâi; Aruch כן I).

כָּנָף, Kelim XIV, 4, bed Seite, Ecke, wie z. B. כנפי, Num. 15, 38 (Hâi, Aruch כנף I).

לוז. נלוז, מליז, Kilajim IX, 8, gehören zu ילוזו, Prov. 3, 21 [3]).

לטישה, Kelim XIV, 1. S. לוטש, Gen. 4, 22 (Hâi; Aruch לטש II).

לעט. Zu מלעיטין, Sabbath XXIV, 3, vgl. הלעיטני, Gen. 25, 30 [4]).

מלאכתו, Demâi VII, 3, bed. Besitzthum, wie המלאכה, Gen. 33, 14 [5]).

מסס. משימסו, Maaserôth I, 2, gehört zu המסו, Deut. 1, 28, wo das Wort metaphorisch gebraucht ist,

---

1) Mussafia eignet sich die Ableitung an, zu Art. מבל. Kohut (V, 68 b) unterlässt es, auf Maimûni als Quelle derselben zu verweisen.

2) Mussafia, zu כזב I (IV, 212 a), citirt denselben Bibelvers zur Erklärung der Mischnastelle.

3) S. das Responsum bei Harkavy, Die Responsa der Gaonim p. 24, N. 49. Daraus Aruch, לוז I.

4) Abulwalîd, Art. לעט, vergleicht הלעיטהו, Baba Kamma 69 a.

5) Ueber diese Bedeutung des Wortes מלאכה an mehreren Bibelstellen s. Abulwalîd, Art. לאך Ende

während sich die eigentliche Bedeutung z. B. in ונמס, Exod. 16, 21, findet [1]).

מְצָּה, Para XII, 2, gehört zu ונמצה, Lev. 1, 15 (Hâi).

מקק. Zu נמקו, Bikkurim I, 8, vgl. המק, Zachar. 14, 12, ימקו, Lev. 26, 39. — Daher stammt auch das Substantiv מקק, Sabbath IX, 6 (Aruch מק I).

מרא. ממרין, Sabbath IX, 6, gehört zu מריא, II Samuel 6, 13 (Aruch מר V).

מתוח, Orla I, 21, gehört zu וימתחם, Jes. 40, 22 [2]).

נדף. מְדַף, Kelim XVI, 7, Para, X, 1, gehört zu נִדָּף, Lev 26, 36 [3]).

נחשתו, Kelim VIII, 3, ist nach נחשתך, Ezech. 16, 36, zu erklären. (Hâi, Aruch נחשת I).

נטה. Zu יטו, Berachoth I, 3, vgl. יטה, Hiob 15, 29.

ניר, Pea II, 1. S. Jerem. 4, 3. (Aruch נר III).

נסך. המסיך, Sabbath VII, 2, gehört zu המסכה הנסוכה, Jes. 25, 27 [4]).

נעל Zu מנעול, Kelim XI, 2, s. Hohelied 5, 5.

נצרים, Bikkurim III, 8, Zweige, der Plural zu נצר, Jes. 11, 1. (Aruch נצר I).

נוקד, Para I, 3, gehört zu נוקדים, Amos 1, 1. (Hâi; Aruch נקד I).

ניקוף, Pea VIII, 3, Challa III, 9. S. נוקף, Jes. 17, 6 (Abulwalîd, נקף).

נשק. השיקה, Taharoth VIII, 9, stammt von נשק, küssen, bildlich angewendet.

סַבָּל, Kelim XXVIII, 9, wie Neh. 4,4.

סהר, Erubin II, 3, gehört zu בית הסהר, Gen. 39, 20 [5]).

---

[1]) Aruch, מס II (V, 181 b), giebt die Ableitung des Mischnawortes von ונמס, Exod. 16, 21, als eigene Ansicht.

[2]) M. bemerkt, die Lesung מתוח sei sachlich und sprachlich der anderen (מיתון) vorzuziehen. Vgl. Aruch מתח (V, 287 a).

[3]) Zu der zweiten Mischnastelle bemerkt M., das Verbum bezeichne eine schwache Bewegung (אלחרכה אלצעיפה). Vgl. Aruch מדף.

[4]) In meiner Hs. des Originals fehlt dieses Bibelcitat.

[5]) Ebenso Salomon Ibn Parchon, Art. סהר. S. oben S 127, Anm. 5.

סגניות, Kelim XVI, 7, von סינה, Hoh. 7, 3. (Hâi; Aruch, סגניות II).

סות, Kelim XVI, 7, wie סותה, Gen. 49, 11.

סיד, Sabbath VIII, 4, s. v. wie שׂיד, Deut. 26, 4.

סככות, Oholoth VIII, 2. Vgl. סוככים, Exod. 25, 20.

סכרין, Kelim XXIII, 8, von ויסכרו, Gen. 8, 2 [1]).

סלל. Zu המסילות, Sanh. 7, 4, vgl. מסלול, Jes. 35, 8, der „gepresste“, gestampfte Weg.

סרוד, Kelim XV, 2, ein Holzgeräth, dessen sich die Bäcker beim Kneten „bedienen“. Vgl. בגדי השרד, Exod. 39, 1, nach dem Targum Kleider des „Dienstes“. (לבושי שמוש)[2]).

סתוניות, Terumôth XI, 2, von סְתָו, Hoh. 2, 11.

ערן. Zu מעדנים, Kelim XX, 8 (Knoten am Ende des Strickes) vgl. מעדנות, I Sam. 15, 32[3]), Hiob 38, 31;

עוז, Kelim XVII, 14, ist der in der Thora (Lev. 11, 13) עוניה genannte Vogel[4]).

עוקו, Oholôth XVIII, 5. S. ויעוקהו, Jes. 5, 2 (Hâi. Aruch עוק I).

עטיניו, Hiob 21, 24, sind die mit Mark gefüllten Knochen. Sie heissen so, weil sie dem מעטן, Menachoth VIII, 4, gleichen; so heisst die Grube, in welche die Oliven zum Gähren hineingelegt werden. Von dem Nomen ist das Verbum עטנו, Menachoth ib., abgeleitet[5]).

עמל. מתעמלין, Sabbath XXII, 6, von עמל, sich abmühen, Koh. 1, 3, Ps. 127, 1.

ענה. Zu מענה, Oholôth XVII, 1, vgl. למעניתם, Ps. 129, 4.

---

[1]) Hâi vgl. שכר, Jes. 19, 10; danach Aruch סכר.

[2]) S. Aruch סרד I (VI, 132), aus Hâi.

[3]) M. citirt anonym eine Uebersetzung von מעדנות an dieser Stelle mit מכתף, d. h. an den Händen gefesselt. Diese, auch von D. Kimchi zu d. St. anonym citirte Erklärung steht vereinzelt da; vom Targum angefangen, nahm die jüdische Exegese das Wort stets im Sinne von „Lust“.

[4]) Ebenso Abulwalîd. Levy (III, 62 b) citirt es unrichtig im Namen Ibn Parchons. S. auch Aruch, עז II, nach Hâi.

[5]) D. Kimchi (Art. עטן) ergänzt mit dieser Heranziehung des Mischnawortes die im Namen Abulwalîds gebrachte Vergleichung des biblischen Hapaxlegomenon mit dem arabischen מעטן, Tränke.

עָנִי, Arbeiter, Kelim XVI, 7, wie in Deut. 24, 15.

עסק, Negaim XII, 5. S. התעשקו, Gen. 26, 20, (Ibn Koreisch, Abulwalîd).

עפוי, Chagiga 15a, Verbundensein. S. ועפו, Jes. 11, 14[1]).

עץ, Sabbath II, 3, eine Bezeichnung des Flachses, wie in Joma 2, 6.

ערם, Oholôth XII, 4. S. עֶרֶשׂ, Deut. 3, 11.

עשת, Kelim XI, 3. S. עֲשׁוֹת, Ez. 27, 19 (Hâi, Aruch עשת).

פוג. הֵפֵג, Joma I, 7, gehört zu ויפג לבו, Gen. 45, 26 („die Wärme seines Herzens wurde schwach"). Die Weisen wenden das Wort oft so an[2]).

פותה, Kelim XI, 2, ist Singular zu פותות, I Kön. 7, 3. (Saadja 87: Abulwalîd פות; Hâi; Aruch פתה, VI, 461 b).

פטיש, Sabbath VII, 2. S. Jerem. 23, 29.

פכים, Kelim II, 2, ist Plural zu פך, I Sam. 10, 1 (Hâi; Aruch פך I).

פנה. מפנין, Sabbath XVIII, 1, gehört zu פניתי, Gen. 24, 31[3]).

פקועות, Kelim XVII, 17. S. II Kön. 4, 30[4]).

פֶּרַח, Oholôth VI, 7. S. I Kön. 7, 26.

---

[1]) Einleitung zu Chelek, 3. Glaubensartikel (Porta Mosis, p. 166). In der Erklärung von ועפו (sie werden verbunden sein, nahe angränzen) folgt M. der Erklärung Moses Ibn Gikatilla's. S. Die Bibelexegese Moses Maimûni's, S. 146, Anm. 3; Revue des Études Juives XXXI, 313.

[2]) Die ganze Stelle lautet im arabischen Originale so: ומעני הפג ארה על הרצפה פהר סכונה רגליך באן תקף כאעה ואחדה עלי אלרכאמה לאן אלרכאם יברד אלרגלין פיפר אלנום וענד מא תסכן אלרגלין ינגלב אלנום. ותבין עלה דלך פי אלמסאל אלטביעיה והי לפטה עבראניה ויפג לבו פתרת חמיה קלבה וכתירא מא יצרף אלחכמים הדה אללפטה פי הדא אלמעני. Ohne die physiologische Erläuterung hat auch Abulwalîd diese Erklärung des Verbums פוג (= arab. צעף). Auch er hat die Schlussbemerkung: והדא אללגה מסתעמלה ענד אלאואיל פי הדא אלמעני כתירא.

[3]) S. Aruch פן I, wo Lev. 14, 36 citirt wird (nach R. Chananels Commentar).

[4]) Vgl. Mussafia, Art. פקועות (VI, 403 b).

פרע, Kelim XXI, 1, enthüllen, blosslegen, wie פרעה, Exod. 32, 25[1]).

פרעות, Oholôth VIII, 2, Plural zu פֶּרַע, Num. 6, 5.

צבתים, Erubin X, 1, Bündel. S. Ruth 2, 16 (Saadja 66; Abulwalîd צבת; Aruch צבת III).

צחנה, Terumôth X, 1, Nedarim VI, 4. S. Joel 2, 20.

צין. מְצַיְּנִין, Maaser scheni V, 1, von צִיּוּן, Zeichen, Ezech. 39, 15 (Aruch ציון, VII, 14 b).

ציצתה, Kelim XVI, 4, von ציץ, Exod. 28, 36.

ציר, Erubin X, 12, Kelim XI, 2. S. Prov. 26, 14 (Hâi, Aruch צר V).

צמרמורית, Nidda IX, 8, stammt durch Reduplication aus צמר (d. i. סמר), Ps. 119, 102[2]) (Hâi; Aruch צמר V).

צנע. Zu להצניע, Demâi III, 3, vgl. הצנע, Micha 6, 5. (Abulwalîd, צנע).

צפירות, Kelim XVI, 3, gehört zu צפירה, Ezech. 7, 7[3]).

צורפי זהב, Sabbath VIII, 4. S. לצורף, Richter 17, 4.

קרח, Negaim VI, 8, gehört zu קרחתם, Jer. 17, 4[4]).

קהה, Negaim IV, 11, gehört zu תקהינה, Jerem. 31, 30. Die Grundbedeutung des Wortes ist: sich mit Widerwillen von etwas abwenden. Die Zähne wenden sich, wenn sie stumpf geworden, mit Widerwillen vom Kauen ab.

קוח. קיהותיה, Kelim XVI, 4, gehört zu קוח, Jes. 61, 1,

---

1) Auch Saadja übersetzt das citirte Wort in Exodus 32 mit כשף.

2) וצמרמורית קשעריר̈ה והו מצ̇אעף מן צמר מפחדך בשרי Auch Abulwalîd giebt סמר mit אקשעראר wieder.

3) Die Textworte באה הצפירה in Ezechiel paraphrasirt M. so: יעני וצול אלדור̈ה לו̈לאיה̈ תלך אלולאיה̈. Abulwalîd (Kitûb-al-uṣûl 618, 25) übersetzt: אנתהי אלדור אליך. Hâi z. St.; קד בלג אלדור אליך; daraus Aruch צפר I (VII, 36 b). Kohut hat die im corrupten Texte von Hâi's Mischnacommentar zu lesenden Wörter durch Transscription in arabische Buchstaben nicht verständlicher gemacht. Die nach ומתרגמינן stehenden Worte müssen so gelesen werden: איצ̇א עלי הד̇א אלמעני והד̇א אלמדהב; d. h. unser Targum, zu Ezech. 7, 7, übersetzt ebenfalls im Sinne dieser Erklärung (אתגליאת מלכותא). Was nach מלכותא folgt, muss so gelesen werden: ועט̇ אלממלכה̈ אלדאירה̈ לתהלך אלאמם; d. h. er mahnt das Reich, an dem die Reihe ist, die Nationen zu vernichten.

4) M. übersetzt קרחתם mit אלהבתם.

nach der Erklärung, wonach פקח קוח in zwei Wörtern zu lesen ist und Lösung der Fesseln bedeutet; קוַח bedeutet dann, wie das Mischnawort קִיחָה, Schlinge, Schleife[1]). (Hâi; Aruch קחה II, VII, 72b).

קין. ניקון, Kelim XI, 8 ist durch Transposition aus קינו, II Sam. 21, 16, zu erklären und bedeutet die Lanzenspitze (Hâi, Aruch נקן[2]).

קלע, Edujôth III, 5. S. I Sam. 25, 29.

קפא, Terumôth IV, 11, gehört zu קפאו, Exod. 15, 9. Weil die obere Schicht der an der Luft gerinnenden (erstarrenden) Dinge zuerst gerinnt, nennt man Alles, was nach der Oberfläche steigt, קופא, „gerinnend", und man bezeichnet mit dem Verbum קפא die Beseitigung des an der Oberfläche Liegenden, der oberen Schicht auch bei festen Gegenständen[3]).

קרחת, Kilajim IV, 1. S. Lev. 13, 42.

קרן, Nidda II, 6, bed. klar, hell sein, von קָרַן, Exod. 34, 29.

קרסם, Pea II, 7, ist s. v. wie כרסם, Ps. 80, 14. Es sind vielleicht zwei Ausdrücke für denselben Begriff[4]).

---

1) עורי, womit Hâi קיחות übersetzt (Maimûni schreibt ערי), ist nicht غورى, wie Kohut erklärt, sondern عُرًى, Plural von عورة, Schleife, Oese.

2) Arabisch קנאה̈, wie M. nach Hâi übersetzt. Abulwalîd, Art. קן, übers. mit כנאן.

3) Vgl. Aruch קף IV (VII, 153 f.). M. erklärt das Verbum קפא (wohl als Piel zu lesen) in der Mischna in privativem Sinne. Vgl. oben S. 127, zu געל.

4) Im arab. Original (ed. Herzog, p. 11): ולעלהא לגתאן פי אלעבראניה̈ ויקאל קרסם וכרסם במעני אלקרץ ואלקטע. Herzog hat diese Worte unrichtig so verstanden, als mache Maimûni inhaltlich einen Unterschied zwischen קרסם und כרסם. In Wirklichkeit sagt M. nur, dass es zwei selbständige Wurzeln zur Bezeichnung desselben Begriffes sein können und nicht die eine aus der anderen durch Buchstabenwechsel zwischen ק und כ abzuleiten ist. Einen solchen Buchstabenwechsel nimmt Abulwulîd an (Art. כרסם). Sonst aber ist Abulwalîd eher geneigt, selbständige, gleichbedeutende Wurzeln anzunehmen, als die eine aus der anderen durch Buchstabentausch oder Transposition abzuleiten. So sind nach ihm עלז, עלץ, עלס, als לגאת מכתלפה̈ zu betrachten. S. seine Ausführung in

קֶרֶץ, Jerem. 46, 20. Das Verbum dazu findet sich Pea VII, 4; Joma III, 4. — Zu קֹרַצְתִּי, Hiob 33, 6, gehören die Substantiva קֶרֶץ, Kelim VIII, 6, und מקרצות, Toharôth I, 8.

רבך. מרבך של אבנים, Oholôth III, 7, sind über einander gehäufte Steine; ebenso hat man מרבכת (Lev. 6, 14; 7, 12) mit Häufung (תכרים) erklärt.

רביעה, Pea VIII, 1 (der die Erde befruchtende Regen), gehört zu תרביע, Lev. 19, 19[1]).

רבקות, Erubin II, 1, Plural von רִבְקָה, gehört zu מרבק, Maleachi 3, 20[2]). (Aruch רבק).

רדה. לרדות, Para III, 3, gehört zu ורדו, Gen. 1, 28.

רדיד, Kelim XXIX, 1, ist das biblische Wort, wie es sich z. B. im Hoh. 5, 17 findet (Hâi, Aruch רד II)[3]).

רעולות, Sabb. VI, 6, gehört zu רעלות, Jes. 3, 19. Es sind Zierraten in der Art von Glöckchen oder Schellen. Das Verbum dazu ist הרעלו, Nachum 2, 4[4]).

Luma' p. 95 (Rikma p. 49). Vgl. die von Maimûni (More Nebuchim III, 2, 4 b oben der Ed. Munk) übernommene Erklärung Abulwalîds zu בזק, Ezech. 1, 14 (Art. בזק): בזק לגה פי ברק. — Ibn Esra hat hinsichtlich der schwachen Verba ein entgegengesetztes Princip; s. mein Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 94, Anm. 34.

1) Vgl. Abulwalîd, Art. רבע, wo sich dieselbe Ableitung findet. Im Original (ed. Herzog) fehlt bei M. die Angabe גזור ממלת תרביע. Jedoch scheint sie ursprünglich zu sein.

2) Das Mischnawort bed. nach M. eine Gesammtheit von Rindern: עדת הבקר (im Originale: גמאעה אלבקר). In meiner Hs. des Originals ist das Wort so punktirt: רְבָקוֹת.

3) והו אסם עבראני מחץ. M. übersetzt das Wort mit מלחפה; Saadja, zu Jesaja 3, 23, mit ארדיה (Sing. רדא), ebenso Abulwalîd (Art. רדד Ende), der aber auch eine andere Uebersetzung (אזאר) erwähnt.

4) Auch Saadja, zu Jes. 3, 19, übersetzt das Wort mit גלאגל (Glöckchen). Das Verbum הרעלו erklärt M. im Sinne von schütteln. Vgl. die von D. Kimchi im Art רעל citirte — aber missverstandene — Erklärung der Gaonim zu רעולות mit גרץ (= גרס, Glocke), und dazu die Bemerkung der Herausgeber des Kimchi'schen Wörterbuches (Leberecht und Biesenthal). Diese Bemerkung findet ihre Bestätigung im arabischen Original des Mischnacommentars Maimûni's an unserer Stelle: רעולות מגרצה יעני אן אלנסוה אלערביאת יכרגן באלגרס כמא שאנהן אן יפעלן דאימא והו נוע מן אלחלי הנטיפות והשרות והרעלות ומנה והברושים הרעלו או אהזה וחרכת ליסקט טעמהא

רקם. Zu מרוקמת, Chullin IX. 1, vgl. רקמתי, Ps. 139, 15.

שבולת, Machschirin I, 8. S. Ps. 69, 3.

שביס. Kelim XXVIII, 10, ist Singular zu שביסים. Jes. 3, 18 [1]. (Hâi; Aruch שביס).

שגר. Baba Bathra II, 5, bed. einen Haufen von zusammen ausfliegenden Tauben. Vgl. שגר אלפיך, Deut. 7. 13 (Viehheerde) [2].

שוטחין. Sabbath XXII. 4. S. Hiob 12. 23 und Ezech. 26, 5

שער. משערין. Schekalim IV. 9. gehört zu שער. Prov. 23. 7 (ermessen) [3].

שפת. Kelim VI. 3. S. Ezech. 24. 3.

שקד. Abôth II. 14. bed. entweder eilen, eifrig handeln, wie in Jerem. 1. 12. oder ausdauern, beständig sein. wie in Prov. 8. 34.

שקית. Oholôth IX, 10, ist dasselbe was das biblische משקית.

שרש, Kilajim II, 4. bed. die Wurzeln ausreissen, wie Ps. 52. 7.

תור. Kilajim II, 7, ein weiblicher Schmuckgegenstand, der am Ohre getragen wird, wie in Hohel. 1, 10 f.

II.

Hebräisch-Aramäisch.

Maimûni erklärt eine grosse Anzahl von Mischnawörtern auf Grund der entsprechenden aramäischen Wörter, wie sie sich im Targum finden [4]. Dabei handelt es sich nur zu kleinem Theile um Wörter, welche auch in der Bibel vorkommen. Zumeist sind es Wörter, die aus dem Aramäischen in das Neuhebräische (die Sprache der Mischna) eingedrungen

---

[1]) Nach M. bed. das Wort eine diademartige Zierart am Kopfnetze. Saadja hat כלאכל. Fussringe.

[2]) Vgl. Aruch שגר I und D. Kimchi, Art. שגר.

[3]) Auch Saadja übersetzt שִׁעֵר in Prov. 23. 7 mit קדר, Vgl. Abulwalîd, Art. שער.

[4]) Ueber das Targum bei Maimûni s. Die Bibelexegese Moses Maimûni's. S. 37—44.

sind. Es sind aber auch solche unter ihnen, die in der Mischna als Bestandtheile des alten hebräischen Sprachgutes vorkommen. In ihrem grösseren Theile zeigt die folgende Liste die Einwirkung des Aramäischen auf die lexikalische Gestaltung des Neuhebräischen.

אומל, Kelim XIII, 5. Vgl. אומלין, Targum zu חרבות, Josua 5, 2[1]).

אמרכל, Schekalim V, 2. Vgl. אמרכלא, Targum zu נשיא, Num. 3, 32 (Aruch אמרכל).

אשברע, Negaim II, 1, eine Zedergattung. אשברעין. T. zu תאשור, Jes. 41, 19 (Hâi: Aruch אשברע).

בוך. Pesachim V, 5, ein rundes Gefäss: בויכוי, T. zu קעריתיו, Exod. 37, 16.

בלשת, Aboda zara V, 6, das in die Stadt zur Plünderung eindringende Heer, so genannt, weil die Plünderer die Habe der Bürger suchen, ausforschen. Vgl. ובלש, T. zu ויחפש, Gen. 31, 35 (Aruch בלש)[2]).

מגבב. Schebiith IX, 6. Vgl. לגבב. T. zu לקושש, Exod. 5, 12 (Aruch גב V)[3]).

ילגיד. Oholôth XV, 8, gehört zu גדו. Daniel 4, 11.

גטין, Gittin II, 5, heissen alle schriftlichen Urkunden. Vgl. גט. T. zu ספר, Deut. 24, 3[4]).

גמלנים. Kilajim III, 2, gross. Im Aramäischen ist גמלאה Bezeichnung für Alles, was gross ist[5]).

מגפף, Sanhedrin VII, 6. וגפיה, T. zu ויחבק, Gen. 29, 13.

גרגרנית, Toharôth VII, 9, gierig im Essen, von גַּרְגֶּרֶת, Schlund. Vgl. גרגריתא, T. zu זוללה. Echa 1, 11[6]).

---

[1]) Hâi citirt das Targum zu במקצעות. Jes. 44, 13. Ebenso Aruch, אומיל.

[2]) S. auch zu Kelim XV, 4 (הבלושים), nach Hâi.

[3]) S. auch zu Kelim XVII, 1 (גבבה).

[4]) S. Mussafia zum Art. גט (II, 273 a).

[5]) וכן בלשון ארמית אומר לכל דבר גדול גמלאה איזה דבר שיהיה. S. die Beispiele für dieses Wort aus Jebamôth 76 a, Sabbath 66 b, Aboda sara 28 b, bei Levy I, 342 a.

[5]) Es ist das die einzige Targumstelle, welche Maimûni aus einem anderen Targum, als dem zu Pentateuch und zu den Propheten anführt. S. Die Bibelexegese Moses Maimûni's, S. 38, Anm. 1. Vgl. Aruch, גרגרן II, wo dieselbe Targumstelle citirt ist.

דוחק, Maaser scheni II, 6. דוחקא, T. zu לחץ, Exod. 3, 9.

המיינו, Erubin X, 15. המיינא, T. zu אַבְנֵט, Exod. 28, 4. (Aruch המיין).

מיודא, Kelim XX, 1, ein ledernes Gefäss, in das die Reisenden ihre Reisezehrung legen; von זואדין, T. zu צידה, Jos. 1, 11 (Hâi).

זיז, Oholôth VIII, 2. ·זיזא, T. zu יציע, I Kön. 6, 5. (Hâi; Aruch זיז I)[1].

מזונן, Kelim XVI, 1, verschiedene Arten enthaltend, von לזנוהי, T. zu למינהו, Gen. 1, 11. (Hâi, Aruch תמחוי).

זרז, Kelim XXIII, 2. וזריז, T. zu ויחבש, Gen. 22, 3 (Hâi; Aruch זרז II).

חי, Pea VIII, 3. חי T. zu נא, Exod. 12, 9.

מחולחלת, Oholôth IX, 3, ausgehöhlt; חליל, T. zu נבוב, Exod. 27, 8.

מוחלט, Megilla I, 7, Jemand, über den die Entscheidung gefällt, abgeschlossen ist[2]) Vgl. לחלוטין, T. zu לצמיתות, Lev. 25, 23[3]).

חסינה, Kelim XVI, 5. חוסניא. T. zu ממגורות, Joel 1, 17. (Hâi; Aruch חסן II).

טלפיה, Para II, 2. טלפא, T. zu פרסה, Lev. 11, 3.

יוצאת בחוץ, Kelim XXIV, 6, nach dem aram. נפקת ברא, T. zu זונה, Gen. 34, 31.

כסח, Kilajim II, 5, bed. das Abschneiden der Zweige. Vgl. תכסח, T. zu תזמר, Lev. 25, 3. (Aruch כסח).

כרוז, Schekalim V, 1. כְּרוֹז, T. zu קול, Exod. 36, 6.

נמלך, Demâi III, 2. אימלכינך, T. zu איעצך, Num. 24, 14.

מישכן, Schekalim I, 3. משכונא תיסב, T. zu חבל תחבֹּל, Exod. 22, 25.

---

1) Abulwalîd, Art. יצע, citirt es aus den Commentaren der Geonim (פי שרוח אלגאונים).

2) Das arabische Original lautet hier: ומעני מוחלט מבתות אלחכם וקד קטע עליה באלנגאסה. Der Uebersetzer hat מבתות mit נצמת wiedergegeben, um die Uebereinstimmung des erklärenden Ausdruckes mit dem zu erklärenden (לצמיתות) hervortreten zu lassen.

3) S. auch zu Arachin IX, 4, wo M. noch ויחלטו, I Kön. 20, 23, erwähnt, und zu Kelim VI, 3.

נוז, Kilajim IX, 8, in einander gewoben[1]).

ניזופין, Taanith I, 8. ונזף, T. zu ויגער, Gen. 37, 10.

נעיצין, Mikwaôth V, 6. נעיצא, T. zu מעוכה, I Sam. 26, 7 (Hâi; Aruch נעץ).

סנף Baba Mezia VII, 10. לסנפא, T. zu לענות, Num. 30, 14. (Aruch סנף).

מסעדיה, Para III, 15. וסעדה, T. zu ויתמך, Gen. 48, 17.

סִפֵּק, Schekalim IV, 9, Genüge thun[2]). היספקון, T. zu ומצא, Num. 11, 22.

ספר, Sanhedrin I, 5. ספר, Targ. zu חוף, Gen. 49, 13. (Aruch ספר IV).

מספרת, Kilajim XIII, 1. Das Verbum ist וספר, T. zu ויגלח, Gen. 41, 14[3]).

סריגות, Oholôth VIII, 2. סריגא, T. zu שבכה, I Kön. 7, 17. (Aruch סרג II)[4]).

סרידה, Kelim VIII, 3. סרדתא, T. zu רשת, Exod. 27, 4 (Hâi; Aruch סרד I).

עלעל, Kilajim VII, 7, ein Verbum, das von עילעא, T. zu צלע, Gen. 2, 22, herzuleiten ist[5]).

מעפרת, Kelim XXIX, 1. במעפרה, T. zu באפר, I Kön. 20, 38.

ערק, Kelim XVI, 4. ערקת, T. zu שרוך, Gen. 14, 23[6]).

עושפו, Kelim XIII, 3. עושפיה, T. zu מחרשתו. I Sam. 13, 20 (Hâi; Aruch עשף).

פגווות, Kelim XVI, 8. פגווהי, T. zu קבלו, Ez. 26, 9. (Aruch פגש I, VI, 295a b[7]).

פוחח, Megilla IV, 6. פחח, T. zu ערום, Jes. 20, 2. (Aruch פחח).

---

[1]) Mit der Bemerkung והוא לשון הארמניים. Damit ist wol das Aramäische gemeint. In Gen. 10, 22 übersetzt Saadja ארם mit ארמין.

[2]) Im Original: וסיפוק הו אלמואנה ואלכפאיה.

[3]) S. Mussafia zu כפר I (VI, 111 a).

[4]) S. auch zu Kelim, XXII, 9 und XXIV, 8.

[5]) S. zu dieser Etymologie Levy III, 657 b.

[6]) S. Mussafia zu ערקא II (VI, 275 b).

[7]) Hâi hat die Lesung פגישות. Aruch citirt die von M. adoptirte Lesung an zweiter Stelle (וי"א) und führt zur Erklärung das Targumwort an, für welches er auch einen besondern Artikel hat: פגז (VI, 290 a).

פטם, Sabbath XX, 4. פטימתא, T. zu הבריאות, Gen. 41, 4[1]).

פרוור, Challa IV, 11. פרוורות, T. zu מגרשות, Ez. 27, 28. (Aruch פרוור).

בית הפרס, Oholôth XVII, 1. Von ופרס, T. zu ויפרש, Exod. 40, 19[2]).

פשח, Schebiith IV, 6. ופשח, T. zu וישסף, I Sam. 14, 33. (Abulwalîd פשח; Aruch פשח).

יצול, Kelim XXI, 2, stammt vom Verbum תצלי, T. zu תטה, Exod. 23, 6. (Hâi).

קטומה, Sabbath III, 1. קיטמא, T. zu דֶשֶׁן (= אֵפֶר).

קייטא, Negaim XI, 7, Sommergewand. T. zu קַיִץ.

קלל, Para III, 2. קולתה, T. zu כדה, Gen. 24, 20 (Hâi; Aruch קל VII, VII, 93 b).

קלופה, Bikkurim III, 8. קליף, T. zu מחשוף, Gen. 30, 37 (Aruch קלף).

קמטרא, Kelim XVI, 7. T. zu המלתחה, I Kön. 10, 22. (Hâi; Aruch קמטר)[3]).

קציעה, Kilajim I, 8; קציעתא, T. zu קדה, Exod. 30, 24. (Aruch קצע III).

מרודדין, Mikwaôth VII, 7. ורדידו, T. zu וירקעו, Exod. 39, 8. (Hâi, Aruch רד I).

רווק, Kidduschin IV, 14. רווקי, T. zu בחורים, Jes. 40, 30 (Aruch רווק).

הרכינה, Terumôth XI, 8. ארכיני, T. zu הטי, Gen. 24, 14.

רכפה, Maaserôth V, 8. ריכפת, T. zu חשרת, II Sam. 22, 12.

שביל, Pea II, 1. T. zu משעול, Num. 22, 24.

שדל, Abôth II, 5 (השתדל). ואשתדל, T. zu ויאבק, Gen. 32, 25[4]).

שוע, Kilajim IX, 5. וישוע, T. zu וטח, Lev. 14, 42.

שוף, Kelim XIV, 4 (משישופנו). ושף, T. zu ויסך, II Sam. 12, 20 (Hâi).

---

1) S. auch zu Erubin X, 9; Toharôth I, 2.

2) Nach dieser Etymologie bed. der Ausdruck das Grundstück, über dem sich eine Gräberstätte ausbreitet.

3) S. auch zu Oholôth IX, 14.

4) S. Mussafia zu שדל (VIII, 34 b).

שיירא, Erubin I, 8. T. zu אורחת, Gen. 37, 25[1]).
שלחין, Sabbath IV. 2. ויִשלח, T. zu והפשיט, Lev. 1, 6.
שעִמום, Kethubôth V, 5. שעממות, T. zu תמהון, Deut. 28. 28 (Aruch, שעמם, VIII, 122a).
שופין, Kelim XXX, 1. בשופינא, T. zu טחון, Deut. 9, 21. — יְשַׁפֶּה, Baba Bathra V, 4. ושפית, T. zu ואכות, Deut. 9, 21 (Hâi; Aruch שף I)[2]).
שקיפין, Oholôth III, 7. שקִיפי, T. zu סעיפי, Jes. 57, 5. (Hâi; Aruch שקף I)[3]).
תדיר, Zebachim X, 1. תדירא, T. zu תָּמִיד[4]).
תורמל, Kelim XX, 1. T. zu ילקוט, I Sam. 17, 40. (Hâi; Aruch תרמל).

III.

Hebräisch-Arabisch.

Nach Maimûni's Auffassung stand das Arabische dem Hebräischen viel näher, als das Aramäische. Sie sind, wie er das einmal ausdrückt, gleichsam nur eine Sprache[5]). Deshalb mag ihm die Vergleichung von hebräischen mit arabischen Wörtern überflüssig erschienen sein, so dass er nur in seltenen Fällen Mischnaausdrücke durch den Hinweis auf die verwandten arabischen Ausdrücke erklärt. Es sind folgende Wörter, die im Mischnacommentar mit gleichlautenden arabischen Wörtern verglichen werden:

(גמי, Bikkurim III, 1)[6]).

---

[1]) S. auch zu Tebûl Jôm IV, 5. Mussafia hat einen besonderen Artikel (nach שייר, VIII, 69 a), der das Mischnawort mit demselben Targumworte erklärt.

[2]) S. auch zu Kilajim III, 2.

[3]) Dazu die Etymologie: והו מן מעני אלברוז ואלברוג מן נשקפה ונשקף, also: hervorragende, heraustretende Felsklippen. S. auch zu Oholôth VIII, 2.

[4]) S. Mussafia's Artikel תדר (nach תד, VIII, 204 a).

[5]) S. פרקי משה, Kobez II, 23 a b. Die Bibelexegese Moses Maimûni's, S. 164.

[6]) ידוע ובערבי גמאם. Da es ein arabisches Wort גמאם in der Bedeutung des Mischnawortes גמי nicht giebt, so scheinen die Worte ובערבי נמאם aus ובעִברי גמא corrumpirt zu sein. M. sagt, das Wort laute im biblischen Hebräisch גֹּמֶא. Mit עברי bezeichnet M. im Mischna-

גרגיר, Maaserôth IV, 5: וגרגיר גם כן בערבי גרגיר (S. dazu Löw, Aram. Pflanzennamen, S. 93).

חרוב, Baba Bathra II, 11: והרוב ידוע נקרא בלשון ערב כריב. Gemeint ist arab. כרניב (s. Löw, ib., 176).

ירוקה, Sabbath XIV, 3: וירוקה אסם אלירקאן (in der hebr. Uebers.: שם החלי הנקרא ירקון ובערבי ירקאן).

כסבר, Maaserôth III, 9: בסבר ידוע וכן הוא בערבי כסברא. (S. Löw. ib. 210).

כרשינין, Maaser scheni II, 4: הם נקראין בערבי כרסנא. (S. Löw, ib. 229).

כרתי, Terumôth IX, 7 (zum Worte בחסיות): הם כרתי של ארץ ישראל וכן נקרא בערבי כראתי (st. כראתי l. כראת, s. Löw, S. 226)[1]).

מרפק, Sabbath X, 3: כך נקרא בערבי מרפק (Im arabischen Original ist das Wort bloss übersetzt: מרפקו מרפקיה).

קצר, Sabbath I, 8: וכובס הוא מכבס יריעות ובגדי פשתן ונקרא בלשון חכמים קצר וגם כן בלשון ערבי קצאר[2]).

קרקס, Maaserôth V, 8: וקרקס בערבי קלקאס (Colocasia)[3]).

תות, Maaserôth I, 2: והתותים ידוע וכן קורים אותו בערבי אלתות. (S. Löw, das. S. 395 f.).

Ausserdem finden sich nur einzelne hebräisch-arabische Wortvergleichungen bei Maimûni. Im „Führer der Verirrten“ leitet er das Kapitel über das Verbum עבר (I. Theil, Cap. 21)

---

commentar sehr oft das biblische Hebräisch, s. Die Bibelexegese Maimûni's S. 165, A. 4. In der That giebt er sonst im Mischnacommentar גמי mit ברדי wieder (s. Löw, Aramäische Pflanzennamen, S. 55), also mit demselben Worte, mit welchem Saadja und Abulwalîd das biblische גמא übersetzen. An einer andern Stelle vergleicht Maimûni ausdrücklich das Mischnawort גמי mit biblisch גמא. S. oben S. 127. David Kimchi sagt ebenfalls (Wörterb., Art. גמא): ויש לפרשם מלשון גמי בדברי רבותינו ז"ל. In der Ausgabe von Leberecht und Biesenthal ist als Mischnastelle citirt: כלים פרק י משנה ד. Es muss heissen: כלאים פרק ו משנה ט.

[1]) In der dann folgenden Bemerkung: ובערבי חציר ואת החציר muss statt ובערבי gelesen werden ובעברי (s. vorige Anmerkung). Auch Saadja übers. in Num. 11, 5 dieses Wort mit כראת.

[2]) Das arab. Original (in meiner Hs.) hat bloss וכובס אלקצאר. Doch scheint die Uebersetzung aus einem vollständigern Texte geflossen und nicht Zuthat des Uebersetzers zu sein.

[3]) Die häufigere Lesung des Mischnawortes lautet קולקס, s. Levy IV, 265.

mit der Bemerkung ein, die erste Bedeutung dieses Verbums sei in Uebereinstimmung mit der Bedeutung des gleichen arabischen Verbums. — Das Wort נחרפת (Lev. 19, 20) giebt er mit arab. מנחרפה wieder, in der Bedeutung: sich abwendend, ablenkend, nämlich von dem Verhältnisse der Sklavin zu dem der Ehegattin[1]). — עיני, Num. 15, 24, giebt Maimûni mit ar. אעיאן wieder (die Häupter der Gemeinde, die Gelehrten)[2]). — Eine stillschweigende Vergleichung enthält wohl auch die Zusammenstellung des hebräischen חשק mit arab. עשק[3]).

IV.

Anhang: Erklärungen griechischer Wörter.

Nach einer Aeusserung Maimûnis[4]) steht dem Hebräischen und Arabischen das Aramäische am nächsten, diesem aber sei das Griechische verwandt[5]). Zum Theile wenigstens lässt sich damit der Umstand erklären, dass Maimûni griechische (auch lateinische) Wörter der Mischna aus dem Aramäischen (oder Hebräischen) ableitet. Zumeist aber muss man annehmen, dass er die betreffenden Lehnwörter eben nicht als solche erkannte, sondern sie für aramäische oder hebräische Wörter hielt. Wie schwach es mit seinem Wissen hierin bestellt war — wenn überhaupt von einem solchen gesprochen werden kann —, zeigen die wenigen Fälle, in denen er die griechische Herkunft eines Wortes hervorhebt[6]). Die im babylonischen Talmud am Ende des Tractates Sukka stehende Erzählung von Mirjam bath Bilga wiedergebend,

---

[1]) More Nebuchim I, 39. Auch יחרף. Hiob 31, 27, erklärt er nach derselben arabischen Wurzel. Hierin hat er Joseph Kimchi zum Vorgänger, vielleicht zur Quelle. S. Die Bibelexegese Moses Maimûni's, S. 160, Anm. 5.

[2]) M. N. I, 30 Ende. Vgl. Die Bibelexegese Moses Maimûni's, S. 43, Anm. 5.

[3]) M. N. III, 51 g. Ende.

[4]) S. die oben S. 142, Anm. 5 citirten Stellen.

[5]) והיוני קרוב מן הארמי.

[6]) Das Wort טלסם bezeichnet er, Commentar zu Pesachim IV, 9, richtig als griechisch (τέλεσμα). S. darüber Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 66.

bemerkt er richtig, dass ליקום ליקום, womit Mirjam den Altar anspricht („Wolf, Wolf“) griechisch gesagt sei[1]). Aber ein Wort wie פולמוס (*πόλεμος*) erklärt er ganz falsch. Er meint, es bedeute s. v. wie Epoche, Regierungszeit[2]). — פמליא (lat. familia) hält er für griechisch in der Bedeutung „Heer“[3]). — Die Bezeichnung von פרכרגמא, Para I, 3, als griechisch (*παραχάραγμα*) und die richtige Erklärung hat Maimûni vom Gaon Hâi[4]). — Dass דיו als erster Bestandtheil zusammengesetzter Wörter „zwei“ bedeutet, war Maimûni bekannt, und er erklärt demnach verschiedene dieser Wörter[5]). Jedoch ist nicht ersichtlich, ob er die griechische Herkunft dieses Wortbestandtheiles kannte.

Maimûni übte an manchen griechischen Lehnwörtern seine etymologische Kunst, indem er sie als Composita deutete, dabei zum Theile die Deutungen des Gaon Hâi übernehmend. Als Muster diente ihm darin die Deutung des Wortes דייתיקי (*διαθήκη*) im Talmud[6]) als aus dem aramäischen Satze: דא תהא למיקם entstanden, welche Maimûni selbst mehrere Male citirt[7]). So erklärt Maimûni אפקטפיזין, Sabbath XXII, 6[8]), als Zusammensetzung aus drei aramäischen

---

[1]) Comm. zu Sukka, Ende: וגעלת תכאטבה ותקול לה באללסאן אליונאני יא דיב יא דיב.

[2]) Zu Sota IX, 14: פולמוס הוא האריך בלשון ערבי כלומר זמן זה האיש וזמן ממשלתו. Ebenso übersetzt er, zu Para VIII, 9, בפולמוסות mit אלדול (Plural von אלדולה = ממשלה), während Hâi im Comm. daselbst richtig hat במלחמות.

[3]) M. N. II, 6 (17 a ed. Munk): ופמליא הו אלעסכר פי לגה אליונאן. Vgl. Aruch s. v.: ופי׳ חיילות.

[4]) Vgl. auch Aruch s. v. (VI, 428 a). Das Wort ist übrigens bei Maimûni unrichtig geschrieben.

[5]) Erubin II, 1: דיומדין מרכב מן ב׳ דיו עומדין ודיו פי לגתהם אתנין. Für פי לגתהם („in ihrer Sprache“, also in der Sprache der Mischnalehrer) hat die Uebersetzung: בלשון יוני. Die Erklärung steht übrigens im bab. Talmud (Erubin 18 a). — Kelim XX, 1: דיוסטר דיו שנים סטר צד. — Schebiith IX, 4: דיופרא מלה מורכבת דיו פרי (auch diese Erklärung findet sich Erubin 18 a).

[6]) Baba Mezia 19 a.

[7]) Zu Moed Katon III, 2; Baba Mezia I, 7; Baba Bathra VIII, 6.

[8]) Offenbar **ἀπέκπτυσις*, ein in den Wörterbüchern nicht verzeichnetes, aber ohne Schwierigkeit anzunehmendes Compositum, im Sinne von *ἔκπτυσις* (vgl. Kohut's Aruch I, 230 b).

Wörtern[1]). Die Erklärungen von פלגם, Para I, 3, und מלטמיא, Oholôth XVII, 3, gehen auf Hâi zurück[2]) — ספקלריא (σπεκλάριον, speculare, Spiegel) deutet M. mit ספק לראיה, „Zweifel beim Sehen", das heisst: nur zweifelhaftes, mangelhaftes Sehen des Gegenstandes gestattend[3]). — פרוזבול erklärt er als zusammengesetztes Wort in der Bedeutung: Verbesserung des Gegenstandes; jedoch ist nicht ersichtlich, auf Grund welcher Etymologie[4]).

Als etymologische Curiosa seien noch die sonstigen Ableitungen griechischer (oder lateinischer) Wörter aus hebräischen und aramäischen angeführt, die wir bei Maimûni finden.

אלפא (ἄλφα), Menachôth VIII, 3, gehört zum Verbum ותלפון, T. zu ולמדתם, Deut. 11, 19; תקוע אלפא לשמן bedeutet also: Tekôa ist gewöhnt (מלומדת), Oel zu bringen. Die Wurzel findet sich — bemerkt M. weiter — auch im Hebräischen, nämlich 35, 11: מלפנו, er habe aber das aramäische Beispiel aus dem Targum citirt, um die Uebereinstimmung von ar. אלף und hebr. למד darzuthun.

אסתנים (ἀσθενής), Berachôth II, 6, kommt von צנה, Kälte (Prov. 25, 13) und bedeutet die — im physiologischen Sinne — kalte Leibesbeschaffenheit des Menschen[5]).

---

¹) לפטה מרכבה מן אלפאט כריאניה אפיק טוי זון שרחה אכרג אלטביך מן אלכבו. Eine ähnliche Deutung hat Aruch (ib.).

²) S. Aruch פלג I (VI, 336, Anm. 11); Aruch טמיא (IV, 41 b) und מלטמיא, (V, 153 a), vgl. Levy II, 499 a.

³) Kelim XXX, 2. M. betont, diese Deutung gehöre ihm selbst an (ענדי).

⁴) Schebiith X, 3: פרוזבול שם מורכב משמות הכתיבה ופירושו בלשונם תקון הענין. S. das Original zu dieser Stelle bei Herzog, Tractat Pea, S. 27, Anm. 127. Für משמות הכתיבה hat das Original מן כתירה, wohl zu ergänzen zu מן אסמא כתירה, also: „aus mehreren Wörtern" zusammengesetztes Wort. Der Uebersetzer las statt כתירה: כתיבה und behielt das, als angeblich hebräisches Wort, welches zur Erklärung des Wortes פרוזבול zu dienen habe. Der Erklärung Maimûni's liegt jedenfalls die in Gittin 37 a oben gegebene zu Grunde: פורסא דמלתא (= תקנת הדבר).

⁵) Dazu die Bemerkung: ואע"פי שנכתב בסמך וזה נמצא הרבה בלשונות. Vgl. oben S. 134, Anm. 2. — Maimûni scheint אסתנים als eine Art Hithpaelbildung aufgefasst zu haben.

אפיקורס (*'Επίκουρος, ἐπικούρειος*), Sanhedrin X, 1, ist ein aramäisches Wort, das Verachtung und Geringschätzung der Religion und ihrer Träger bedeutet[1].

זונין (*ζιζάνιον*), Kilajim I, 1, heisst diese Getreideart, weil sie eine Abweichung vom Naturgemässen, eine Entartung ist, von זונה, Ezech. 6, 9[2].

קטלא (catella) bed. dasselbe, was arabisch מכנקה (vgl. hebr. חנק, erwürgen), eine Halskette, die den Hals zu würgen scheint[3].

קיטון (*κοιτών*), Middôth I, 6, bed. das Schlafzimmer, das man zur Sommerszeit benützt, von קייטא, T. zu קַיִץ[4].

So bedeutende Männer, wie Maimûni, verdienen es, dass man auch die geringfügigeren Kundgebungen ihres Geistes aufmerksam registrire, wie ich es in den vorstehenden Blättern mit seinen — zuweilen übrigens an sich bemerkenswerthen — Beiträgen zur Sprachvergleichung gethan habe. Gleichzeitig aber freue ich mich, damit zugleich zur Ehrung

---

[1] Einleitung zu Chelek (126 a). Das Original bei Pococke, Porta Mosis, 163: ולפטה אפיקורוס הי לפטה סריאניה מענאהא אלאסתכפאף ואלתהאון באלשריעה או בחמלה אלשריעה. Maimûni hatte dabei offenbar den Satz in Sanhedrin 38 b im Sinne: אפיקורוס ישראל כל שכן דפקר טפי, wo also das Verbum פקר als Etymon figurirt. Im Mischne Tora, Aboda zara II, 5, giebt Maimûni folgende Definition: והאפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם . . . . עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט נפש. Von der Etymologie des Wortes ist hier nichts gesagt; doch liegt eine Andeutung auf dieselbe in den Worten בשאט נפש. S. noch Rappoport, Erech Millin, 182 a oben. Kohut I, 233 b. — Vom Philosophen Epikuros hatte M. übrigens genaue Kenntniss. S. More Nebuchim II, 17 Anfang.

[2] Diese Etymologie findet sich schon in Gen. r. c. 28 Ende. S. Die Agada der palästinensischen Amoräer, II, 334, Anm. 6. — Ueber זוני (*ζώνη*) s. oben S. 128, Anm. 3.

[3] Sabbath VI, 1; Sôta I, 6; Kelim XI, 8. An keiner dieser Stellen giebt M. die Herleitung vom Verbum קטל (= חנק) ausdrücklich an, doch ist sie offenbar in seiner Absicht gelegen. Hâi, im Commentar zur dritten Stelle, hat ebenfalls das arabische Wort מכנקה.

[4] S. auch zu אלקטיות, Maaseróth III, 7. Vgl. oben S. 141, zu קיטא.

des hochverdienten Mannes und mir besonders lieben Freundes beizutragen, der vor vierzig Jahren in seinem ersten grossen Werke (Die Ssabier und der Ssabismus) eine andere, bedeutungsvollere Seite Maimûnischer Forschung zum ersten Male in helles Licht gesetzt hat.

Budapest, December 1896.

W. Bacher.

On the Relationship of the so-called Codex Babylonicus of A. D. 916 to the Eastern Recension of the Hebrew Text.

From the official Lists which have been transmitted to us, we know that there were two Schools of textual redactors, respectively designated the Eastern or Madinchai (מדנחאי) and the Western or Maarbai (מערבאי). The former derived their name from the fact that their seat was in Babylon which lies to the east of Palestine, whilst the latter obtained the name Western because their labours were carried on in Palestine which is situate to the west of Babylon. Not unfrequently the two Schools are also designated in the Massorah „the children of Babylon“ (בני בבל) and „the children of the land of Israel“ (בני ארץ ישראל). The received text which we follow as a rule, exhibits the Palestinian or Western recension.

Up to about 1840, Biblical scholars believed that the official Lists published for the first time by Jacob b. Chayim Ibn Adonijah in his editio princeps of the Rabbinic Bible with the Massorah (Venice 1524—25) exhibited all the various readings which obtained between the Eastern and the Western Schools of textual redactors. This belief was not much shaken by the fact that a closer study of the Massorah in the MSS. and of the marginal readings in some Codices disclosed that the official Lists did by no means exhaust all the variations. As all the MSS. which had come to light

to about half a century ago uniformly exhibited the Western recension, the discovery of a few more instances of Eastern readings did not materially help us in the restoration of the Babylon text. Hence the belief still continued that the official Lists supplemented by the sporadic notes in the margins of the MSS. practically tabulated the differences between the two Schools of textual redactors and that the discovery of an Eastern recension, if that were ever made, would substantially confirm the belief.

In the middle of this century, however, and more especially since the publication of Pinsker's Introduction to the Babylonian Hebrew System of vowel-points [1]), scholars have been of opinion that the celebrated Codex of the Latter Prophets dated A. D. 916 which Abraham Firkowitz presented to the Odessa Historical & Antiquarian Society in 1840 and which is now in the Imperial Public Library at St. Petersburg, exhibits the Eastern recension or the Babylonian text of this division of the Hebrew Bible.

Dr. Pinner indeed, who first published a description and collation of this Codex in 1845 simply dwelt upon the novelty of its superlinear system of punctuation and tabulated its various readings, but he did not describe it as being the Eastern recension [2]). It was Simcha Pinsker who maintained that we have in this Codex not only the Babylon system of punctuation, but also the Babylon recension of the Hebrew text, and the learned Professor Strack who reproduced it in photo-lithographic facsimile at the cost of the Imperial Government of Russia, has published it with the title **Codex Babylonicus** [3]).

It is my purpose to discuss in this Treatise, the question whether this Codex can really be accepted as exhibiting the Eastern recension. I must remark at the outset that the simple fact that this Codex has the Babylonian system of

---

[1]) Einleitung in das Babylonisch-Hebräische Punktation System etc. Vienna 1863.

[2]) Comp. Prospectus etc. pp. 18—28 Odessa 1845.

[3]) Prophetarum Posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus etc. edidit Hermannus Strack. Petropoli CDCCCLXXVI.

punctuation can no longer be adduced by itself as proof that the consonantal text is also that of the Babylonians. It is now established beyond the shadow of a doubt that other MSS. which are unquestionably Western and exhibit the Western recension of the consonantal text have the so-called Eastern or Babylonian vowel-points. Neither do the readings in this Codex which are at variance with the received text prove by themselves that they are necessarily due to the Babylonian recension, since some of the MSS. which emanate from the Western Schools exhibit quite as many departures from the textus receptus as this so-called Eastern Codex.

The only safe tests therefore, by which we can decide the question whether the consonantal text of this Codex exhibits the Eastern or Western recension are (1) the official Lists which tabulate the „Variations between the Babylonian and Palestinian redactions“ and (2) the alternative readings in the margins of the MSS. which are expressly described as Babylonian or Eastern.

I The Official Lists -- It so happens that the St. Petersburg Library which possesses this Codex, has fortunately also the oldest dated MS. of the entire Hebrew Bible (A. D. 1009) with the Official Lists of the variations between the Babylonians and the Palestinians. The Lists in question tabulate the variations between these two Schools of textual redactors throughout the Prophets, both Former and Latter and the Hagiographa. And though the Babylonian Codex contains only the Latter Prophets, which restricts the examination to this portion of the official Lists, yet as the Lists are here exhibited in their oldest form and as they have never before been published in extenso, their publication must be an important contribution to Biblical criticism. I therefore subjoin these Lists.

אילו פלגות אשר בין בני ארץ ישראל לבין בני [בבל] בנביאים ח̇ הספרים:

Josh.	VII	21	למע' וארא בשלל יאראה כת̇
	„	21	למד וארא כת̇ ואראה קרי
	VIII	12	למע בין בית אל יבין הע'
	„	12	למד בין בית און כת̇ בין בית אל ק̇
	XI	17	למע ואת כל מ' לכד ויכם וימיתם
	„	17	למד ויומיתים כת̇ וימיתם קר
	XIX	38	למע חרם ובית ענת ובית שמ̇
	„	38	למד הירם כת̇ חרם קרי
	XIII	1	למע אתה זקנתה באת
	„	1	למד אתה זקנת כו' הסיר
	XVIII	14	למע אל קרית בע' היא
	„	14	למד על קרית בע' היא
	XV	51	למע וגשן וחלן
	„	51	למד גשן כת̇ וגשן קרי
	XXII	22	למע אם במרד ואם במע'
	„	22	למד אם במרד אם במע'
	XXII	20	למע וע' כל עדת ישרא'
	„	20	למד ואל כל עדת ישרא'
	XXIV	8	למע ואביאה אתכם כת̇ ואביא ק̇
	„	8	למד ואביא כת̇ ואביאה קרי
Judg.	I	21	למע ואת היבוסי ישב ירושלם
	„	21	למד ישב כת̇ וישבי קרי
	VIII	3	למע רפתה רוחם מעליו בדב ב ין
	„	3	למד בדברו כת̇ בדברי ק
	IX	33	למע תשכים ופשטת ע' העיר
	„	33	למד ופשטת א' העיר
	XX	36	למע אשר שמו אל הגבעה
	„	36	למד ע' הגבעה
	XX	42	למע ויפנו לפני איש יש' אל
	„	42	למד על דרך המדברה
	XIII	17	למע' יבא הבריך כת̇ וק̇ הברך
	„	17	למד יבא הברך כת̇ וקר
1 Sam.	XV	6	למע פן אספך עמו
	„	6	למד' פן אספך עמי ב עמי ה

1 Sam. XVIII	25	כי במאה ערלות פלשׁ	למע
„	25	כי אם במאה ערלות	למד
XXII	9	והוא נצב על עבֹ שאול	למע
„	9	והוא נצב אל עבדי שׁ	למד
2 Sam. XIII	21	והמלך דוד שמע את כלֹ	למע
„	21	והמלך דוד שמע כל הד	למד
XIV	7	והנה קמה כל המשפ על שׁ	למע
„	7	והנה קמה כל המֹ אל שפח	למד
XIII	33	ועתה א ישׁ אדֹ המלך אל לבו	למע
„	33	ועתה א ישׁ אדֹ המֹ על לבו	למד
VI	23	לא היה לה ילד כתֹ וקר	למע
„	23	ולד כתֹ ילד קרי	למד
XV	3	ויאמר אליו אב ר דבריך	למע
„	3	ראה דברך כתֹ	למד
XIII	32	היתה שומה כתֹ שימה קר	למע
„	32	שימה כתֹ וקר	למד
XIV	25	וכאבשלום ועד קדקדו	למע
„	25	עד קדקדו כתֹ וקר	למד
1 Kings III	27	לא תמיתוה	למע
„	27	והמת אל תמיתוה	למד
VII	34	וארבע כתפית אל	למע
„	34	וארבע כתפות על	למד
X	22	ותכיים כתֹ וקר	למע
„	22	ותכוים כתב	למד
XVII	4	לכלכלך שמה	למע
„	4	לכלכלך שם	למד
III	20	ואמתך ישינה מל	למע
„	20	ואמתך ישנה חסֹ	למד
XVI	12	וישמד זמרי אל בעֹ	למע
„	12	וישמד זמרי על בעֹ	למד
XIX	3	וירא ויקם וילך אל נפֹ	למע
„	3	וילך על נפשׁי	למד
XVI	19	על חטאתיו דזמרי	למע
„	19	על חטאתו כתֹ	למד
XXI	7	תעשה מלוכה על ישׂ	למע
„	7	תעשה מלוכה אל ישראל כ וקֹ	למד
2 Kings I	12	ויען אליהו וידבר אליהם	למע
„	12	ויען אליהו ויאמר אליהם	למד

2 Kings IX 37	והית נבלת איזבל כת	למע
„ 37	והיית נבלת איזבל בדמן	למד
XIX 9	אל תרהקה דמלכים	למע
„ 9	על תרהקה דמלכים	למד
XIV 13	בשער אפרים דמלכים	למע
„ 13	משער אפרים כת בש ק	למד
VIII 16	ובשנת חמש מלך יהורם	למע
„ 16	ובשנת חמש מלך יורם	למד
IX 15	הע ללכת לגיד כת להגיד ק	למע
„ 15	ללכת לגיד כת לגיד ק	למד
XVII 4	אל סוא מלך מצרים	למע
„ 4	אל סיא כת אל סוא ק	למד
XVII 24	ומעוה ומחמת כתב	למע
„ 24	ומעוא ומחמת כת	למד
XVII 24	וספרוים וישב בערי	למע
„ 24	וספר כת ומספרויים קר	למד
XIX 20	וישלח סנחריב מלא	למע
„ 20	וישלח סנחרב חס	למד
XVIII 37	ויגידו לו דברי סנה	למע
„ 37	ויגידו לו את דברי	למד
XVIII 29	כה אמר המלך מידו כת	למע
„ 29	כה אמר המלך מידי כת	למד
XXI 12	שמעיו כת וקר שמעה	למע
„ 12	שמעיו כת וקרי	למד
XXIII 12	עלית אחז אשר עשו	למע
„ 12	עלות כת עלית קר	למד
	ישעיה	
Isa. III 24	הגרה נקפה הסיר	למע
„ 24	חגורה מל	למד
VI 13	עשיריה מל	למע
„ 13	ועוד בה עשריה חס	למד
XIV 19	יורדי אלי אבני בור	למע
„ 19	יורדי על אבני בור	למד
XIV 26	העצה היעצה חס	למע
„ 26	העצה היעוצה מל	למד
XXI 14	לקראת צמא התיו חס	למע
„ 14	לקרא צמא היתיו מל	למד

Isa. XXXVIII 14	למע	כסום עגור כן אצפצף
„ 14	למד	כסים כת כסום קרי
XXIII 12	למע	כתים קומי עברי
„ 12	למד	כתיים קומי עברי
XXXI 8	למע	ונם לו כת
„ 8	למד	ונם לא
XXXVII 9	למע	על תרהקה דיש
„ 9	למד	אל תרהקה מלך
XXVII 6	למע	יציץ ופרח ישר
„ 6	למד	יציץ יפרח כת ופרח ק
XLIV 27	למע	האמר לצולה ונהרותיך
„ 27	למד	האמר לצולה ונהרתיך הס
XLV 18	למע	יוצר הארץ ועשה מל
„ 18	למד	יצר הארץ הס
XLVI 8	למע	השיבו פושעים
„ 8	למד	והשיבו פושעים כת
XLIX 5	למע	יצרי מבטן הסיר
„ 5	למד	יוצרי מבטן מלי
LI 7	למע	יודעי צדק מל
„ 7	למד	ידעי צדק הס
LIII 4	למע	ומכאבנו סבלם
„ 4	למד	ומכאבינו כתב
LVI 3	למע	הנלוה אל יהוה
„ 3	למד	הנלוה על יהוה
LVI 6	למע	הנלוים אל יהוה
„ 6	למד	הנלוים על יהוה
LVI 7	למע	והביאותים אל הר
„ 7	למד	והביאותים על הר
LVII 10	למע	לא אמרת נואש
„ 10	למד	לא אמרתי כת
LIX 6	למע	מעשיהם מעשי און
„ 6	למד	מעשה און
LIX 4	למע	הרו עמל והוליד און מל
„ 4	למד	והולד און הס ו
LXVI 2	למע	וחרד על דברי
„ 2	למד	וחרד אל דברי
Jerem. V 17	למע	ואכל קצירך בוטח
„ 17	למד	בטח בהנה הס

למע	ברתו עצה לא מפק הי	Jerem.	VI	6
למד	ברתו עצה מפק הי		„	6
למע	כלה עשק בקרבה		VI	6
למד	כלו עשק בקרבה		„	6
למע	כי תקרעי בפיך כת וק		IV	30
למד	בפיך כת בפיך ק		„	30
למע	משפט וצדקה		IX	23
למד	ומשפט וצדקה		„	23
למע	והצריתי להם מל		X	18
למד	והצרתי להם הם		„	18
למע	יזעקו אלי ולא א		XI	11
למד	ולא אשמע		„	11
למע	לקול תתי מקצה ה		X	13
למד	מקצה ארץ ק כת		„	13
למע	השפילו שבו מל		XIII	18
למד	השפלו שבי הם		„	18
למע	שאי עיניכם וראי ו ק		XIII	20
למד	שאו כת וקרי		„	20
למע	ותר וסים ועגיר כת וק		VIII	7
למד	וסים ועגיר כת ועגור ק		„	7
למע	כי אש קדחה ב ע תוקד		XV	14
למד	עליכם תוקד כת תיקד ק		„	14
למע	כה תאמרו איש על ר		XXIII	35
למד	איש אל רעהו		„	35
למע	ככלות ירמיהו אל כל העם		XXVI	8
למד	לדבר על כל העם		„	8
למע	אך יד אחיקם בן שפן		XXVI	24
למד	בני שפן כת		„	24
למע	ודרשו את ש הגליתי		XXIX	7
למד	אשר הגליתי חסר		„	7
למע	מביא אל יהודה יש		XXXV	17
למד	ואל כל יושבי מל		„	17
למע	את החתום ואת? המ		XXXII	11
למד	את החתום ואת המצוה		„	11
למע	בצדקיהו ובאחב		XXIX	22
למד	בצדקיהו ובאחאב ק ובת		„	22
למע	קרא אלי גדלות ובצרת		XXXIII	3
למד	ונצורות כת		„	3

למע	העליליה בני אדם ב וק	Jer. XXXII 19
למד	העליליה על כל דר ב הא	„ 19
למע	וישימו שקוציהם ב וק	XXXII 34
למד	ישומו כת וישימו ק	„ 34
למע	אל העמודים	XXVII 19
למד	על העמודים	„ 19
למע	ויהי כקרוא יהודי	XXXVI 23
למד	בקרוא כת כקריא ק	„ 23
למע	ויצו נבוכדראצר על	XXXIX 11
למד	אל ירמיהו	„ 11
למע	ויהי בעלות על הא	XXXV 11
למד	אל הארץ	„ 11
למע	ומן אז הדלנו והסך	XLIV 18
למד	ולהסך לה נסכים	„ 18
למע	הדבר אשר דבר [בשנה]	XLV 1
למד	בשנת כת בשנה ק	„ 1
למע	למצרים על נהר פרת	XLVI 2
למד	אל נהר פרת בכר	„ 2
למע	אשר אנו כת אנחנו ק	XLII 6
למד	אשר אנו כת וק	„ 6
למע	איכה נשבר מטה	XLVIII 17
למד	איך נשבר איכה קרי	„ 17
למע	ולבי אל אנשי קיר ה בחלילים	XLVIII 36
למד	בחללים כתב	„ 36
למע	הנים מפני הפחד כת הנם ק	XLVIII 44
למד	הנים מפני כת וקר	„ 44
למע	ומי יעידני קדמ׳ דאדם	XLIX 19
למד	ומי יועדני	„ 19
למע	הרים שובבים ב שובבום ק	L 6
למד	שובבום כת וקר	„ 6
למע	ומחשבתיו הסיר	XLIX 20
למד	ומחשבותיו מל	„ 20
למע	והמצדות נתפשה	XLVIII 41
למד	נתפשו כת נתפשה ק	„ 41
למע	השמיעו אל בבל	L 29
למד	השמיעו על בבל	„ 29
למע	בימים ההם ובעת	L 20
למד	בימים ההמה ובעת	„ 20

Jerem.	L	11		ותצהלו כאבירים כת׳	למע
	„	11		ותצהלו כאברים כת׳	למד
	LI	46		ומשל על משל	למע
	„	46		משל על משל	למד
	LII	2		ויעש הרע יהויקים מל׳	למע
	„	2		יהויקם חז׳	למד
Ezek.	I	13		היא מתהלכת בין	למע
	„	13		הוא מתה׳ כת׳ ק׳ היא	למד
	V	11		וגם אני אגרע ולא תח׳	למע
	„	11		אגרע כת׳ אגרע קר׳	למד
	VII	22		ובאו בה פריצים מל׳	למע
	„	22		פרצים חז׳ יוד קר׳	למד
	VII	7		באה הצפירה אליך	למע
	„	7	: 10.	ב׳ וחז׳ הצפרה צי׳	למד
	XI	6		ומלאתם הוצתיה הל׳	למע
	„	6		ומלאתים כת׳	למד
	XIII	16		חזון שלם ואין שלם ב׳ חז׳	למע
	„	16		חזון שלום ב׳ מלא	למד
	XIII	17		שים פניך אל בנות	למע
	„	17		שים פניך על בנות	למד
	XIV	19		או דבר אשלח אל הא׳	למע
	„	19		על הארץ ההיא	למד
	XIV	22		אשר הבאתי על ירוש׳	למע
	„	22		אל ירושלם	למד
	XVI	13		ומלבושך שש ומשי	למע
	„	13		ומלבושך ששי כת׳ שש ק׳	למד
	XVII	7		כפנה שרשיה	למע
	„	7		כפנה כת׳ כנפה ק׳	למד
	XXI	19		ואתה בן אדם כף אל כף	למע
	„	19		כף על כף	למד
	XXIII	19		ותרבה את תזנותיה	למע
	„	19		ותרב כת׳ ותרבה ק׳	למד
	XXV	9		וקרתימה כת׳ וקריתימה ק׳	למע
	„	9		וקריתימה כת׳ וקר׳	למד
	XXII	4		ותבוא עד שנותיך	למע
	„	4		ותבוא עת כת׳ עד קר׳	למד
	XXVII	31		והקריחו אליך קרחה ב׳	למע
	„	31		והקריחו אליך קרחא ב׳ א׳	למד

למע	ונתתי החים כת וקר	Ezek. XXIX 4
למד	ונתתו החיים כת חחים ל	„ 4
למע	מאיי כתים כ כתיים ין	XXVII 6
למד	כתים כת וקר	„ 6
למע	ואתנהו ביד אל הג	XXXI 11
למד	ביד איל גוים שלמ	„ 11
למע	ועבדי דוד מלך ע הג	XXXVII 24
למד	ועבדי דויד מל	„ 24
למע	והנה על פני ההיכל	XLII 8
למד	אל פני ההיכל	„ 8
למע	ונתתה על ארבע ק	XLIII 20
למד	אל ארבע קרנתיו	„ 20
למע	שבעת ימים יכפרו כת וק	XLIII 26
למד	וכפרו כת יכפרו קרי	„ 26
למע	את הנשיא לאכל הג	XLIV 3
למד	לאכול לחם מל	„ 3

שנים עשר

למע	כי שב אפי ממנו	Hos. XIV 5
למד	כי שב אפי ממני	„ 5
למע	כי הביש ששון מן בני	Joel I 12
למד	מן בני כת מבני ק	„ 12
למע	אשר מכרתם אתם שם	IV 7
למד	שמה כת שם ק	„ 7
למע	אם תהיה רע ב וי״י לא עשה	Amos III 6
למד	וי״י לא עשה מפק הי	„ 6
למע	עמי זכר נא מה יעץ	Micah VI 5
למד	מי יעץ כת מה קרי	„ 5
למע	ומרעה הוא לכפירים	Nah. II 12
למד	היא כת הוא קר	„ 12
למע	התיטבי מנא אמון	III 8
למד	התיטיבי מנא כת התיטבי ק	„ 8
למע	למנצח בנגינותי	Hab. III 19
למד	בגיונותי כת בנגינותי קר	„ 19
למע	תקחי מוסר	Zeph. III 7
למד	תקחו מוסר כת תקחי ה	„ 7
למע	וקיקלון על כבודך	Hab. II 16
למד	וקיקלון אל כבודך	„ 16
למע	ומקלו יגיד לו	Hos. IV 12
למד	ומקולו יגיד לו	„ 12

Amos	VI	8	*	נשבע יי אלה̇ בנפשו אלהי צבאות	למע̇
	„	8′		נאב י״י אלהי ישראל	למד̇
Micah	IV	3		לא ישאו גוי אל גוי	למע̇
	„	3		ולא ישאו]	[למד̇
	VII	5		אל תבטחו באלוף	למע̇
	„	5		[אל תבטחו באלף]	למד̇
Zech.	XIII	7		ועל גבר עמיתי	למע̇
	„	7		עמיתו כת̇ עמיתי קרי	למד̇
	XIV	4		ועמדו רגליו ב̇ ה̇ על הר ה̇ז̇	למע̇
	„	4		ועמדו רגליו על הר הזיתים	למד̇
	XIV	13		ועלתה ידו על יד רעהו	למע̇
	„	13		אל יד רעהו	למד̇
				פלוגות הכתובים	
1 Chron.	VI	29		איתן בן קישי כת̇ וקר̇	למע̇
	„	29		קושי כת̇ וקרי קישי	למד̇
	VII	28		עד עיה ובנתיה ב̇ מל̇	למע̇
	„	28		עדעיה חדה מלה כת̇ וק̇	למד̇
	IV	20		בן חנן ותילון כת̇ ותילון ק̇	למע̇
	„	20		ותילון כת̇ וק̇	למד̇
	VII	36		סוח וחרנפר	למע̇
	„	36		סוח כת̇ סיח קר̇	למד̇
	XII	3		ויזואל ופלט כת̇ ויזיאל ק̇	למע̇
	„	3		ויזיאל כת̇ וקר̇	למד̇
	X	14		ויסב את המלוכה	למע̇
	„	14		המליכה כת̇ המלוכה קר̇	למד̇
	XVII	6		לרעות את עמי	למע̇
	„	6		עמו כת̇ וק̇ עמי	למד̇
	XVI	29		השתחוו ליהוה	למע̇
	„	29		והשתחוו ליהוה בהדרת	למד̇
2 Chron.	VII	6		והלוים מהמש̇ מחצצרים כת̇	למע̇
	„	6	*	מחצררים כתב בע̇	למד̇
1 Chron.	XXV	27		לעשרים לאליתה	למע̇
	„	27		לאליאתה כת̇	למד̇
2 Chron.	XV	2		ויצא לפני אסא שמעוני	למע̇
	„	2		שמעני	למד̇
	IV	1		ויעש מזבח נחשת	למע̇
	„	1		מזבח הנחשת	למד̇

2 Chr. XVII 8	למע וטוב אדניה מל׳
„ 8	למד וטוב אדניה חס
2 Chr. XXIV 24	למע כי במצער אנשים
„ 24	למד במעצר כת׳ במצער ק׳
	תהלים
Ps. XVII 14	למע לעולליהם כת׳
„ 14	למד לעולליהם מל׳
XXII 24	למע וגורי ממנו
„ 24	למד וגורי כת׳ וגורו ק׳
XLIII 3	למע יביאוני אל הר קדשך
„ 3	למד יבאוני כת׳ י׳ יתר וו
XLV 16	למע תובלנה בשמחות חס
„ 16	למד בשמחות כת׳
LVIII 10	למע בטרם יבינו סירותיכם
„ 10	למד סירתכם כת׳
CIX 4	למע תחת אהבתי ישטנוני
„ 4	למד ישטנוני כת׳ ישטנוני ק׳
CI 1 or CX I	למע לדוד מזמר חס
„ 1	למד מזמור מלא
CXXXIX 20	למע אשר ימרוך
„ 20	למד אשר יאמרוך כת׳
	איוב
Job II 7	למע מכף רגלו ועד קדקדו
„ 7	למד ועד כת׳ עד קר׳
XXIII 8	למע הן קדם אהלך ואיננו
„ 8	למד ואינני כת׳ ואיננו ק׳
V 5	למע ושאף צמים כת׳ ק׳
„ 5	למד ושאף כת׳ ושאף ק׳
XVIII 13	למע יאכל בדי
„ 13	למד בדי כת׳ בדיי קר׳
VI 21	למע כי הייתם לו כת׳ ק׳
„ 21	למד לא כת׳ לו קר׳
XVII 10	למע ואלם תשבו ובאו נא
„ 10	למד ובאו כת׳ וקר׳ יבאו
XXIII 13	למע ונפשו אותה ויעש
„ 13	למד ונפשו כת׳ ונפשי קר׳
XXII 24	למע ושית על עפר
„ 24	למד ושית כת׳ ושית ק׳

Job XXVI 12	למע יבתבונתו מחץ כת וק
" 12	למד ובתבניתו כת
XXXIV 14	למע אם ישים אליו
" 14	למד ישיב כת
XXXII 12	למע עד תחקרין מלין
" 12	למד מלים
XXXI 7	למע ובכפי דבק מאום
" 7	למד מאומה כת מאום קר
XLI 2	למע לא אכזר כי יעורנו
" 2	למד יעירנו כת וק יעורנו
XXXVII 19	למע הודיענו מה נאמר לו
" 19	למד הודיעני כת יק נו
	משלי
Prov. VIII 19	למע טוב פריי
" 19	למד טוב פריו כת פריי ק
XII 18	למע יש בוטה כמדקרית
" 18	למד יש בוטה כת בוטה קר
XVIII 20	למע מפרי פי איש תבואת
" 20	למד תביאת כת וק
XXI 31	למע סום מוכן התשועה
" 31	למד התשיעה כת וק ו
XXIII 31	למע בכים עינו כת בכום ק
" 31	למד בכום כת וקר
XVIII 19	למע אח נפשע ומדונים כת
" 19	למד כת וקר ומדינים
XXI 19	למע טוב שבת מדונים כת
" 19	למד מדינים כת וק
XXVIII 17	למע עד בור ינום
" 17	למד בר הס
XXX 31	למע אלקום הדה מלה
" 31	למד אל קום ב מלין
	רות
Ruth III 5	למע ותאמר אליה כל
" 5	למד את כל אש את כת ולא ק
I 6	למע ותקם היא וכלתיה
" 6	למד ותקום כת וקר
I 14	למע ותשנה קולן
" 14	למד ותשאנה כ א

Ruth	II	20		למע	קרוב לנו האיש
	„	20		למד	קרב
	III	9		למע	ופרשת כנפך חס
	„	9		למד	כנפיך מל
	IV	6		למע	לגאל לי כת וק
	„	6		למד	לגאול לי מלא
	IV	18		למע	ואלה תולדות פרץ
	„	18		למד	תולדת כת

שיר השירים

Cant.	I	9		למע	לססתי ברכבי חס
	„	9		למד	לסוסתי כת וקר ו
	VII	2		למע	כמו חלאים מעשה
	„	2		למד	כמו חלאים מעשי
	III	2		למע	ואסובבה בעיר מל
	„	2		למד	ואסבבה חס
	IV	9		למע	לבבתיני תינ מל
	„	9		למד	ב חס

קהלת

Eccl.	I	3	* 5?	למע	מה יתרון לאדם
	V	5		למד	מעשי כת יוד
	III	9		למע	מה יתרון העשה
	„	9		למד	העושה מל
	IV	1		למע	העשוקים תינ מל
	„	1		למד	ב מל
	VI	10		למע	עם שהתקיף כת
	„	10		למד	עם שתקיף כת
	VII	2		למע	טוב אל בית משתה
	„	2		למד	המשתה כת משתה
	IX	9		למע	כי הוא חלקך כת וקר
	„	9		למד	היא כת וקר הוא
	VIII	2		למע	אני פי מלך שמור מל
	„	2		למד	שמר חס
	XII	13		למע	סוף דבר שמר חס
	„	13		למד	מל
	XII	5		למע	כי הלך האדם אל בית [עלמו]
	„	5		למד	אל בית עולמו

Eccl.	XII 12		ויתר מהמה כת̇ וק̇	למע
	„ 12		מהמה כת̇ מהם קרי	למד
			קינה	
Lament	II 14		משאות ש̇ ומדוחם כת̇	למע
	„ 14		ומדוחים	למד
	III 22		חסדי י״י רחמיו כת̇ וקר̇	למע
	„ 22		רחמו כת̇ רחמיו קר̇	למד
	III 33		ורחם כרב חסדיו כ̇ וק̇	למע
	„ 33		חסדו כת̇ חסדיו קר̇	למד
	III 52		צוד צדוני כצפר חנ̇	למע
	„ 52		כצפור מל̇	למד
	IV 2		מעשה ידי יוצר	למע
	„ 2		מעשי כת̇ יוד	למד
	IV 17		עודינה הנ̇ כת̇ נו קר̇	למע
	„ 17		עודינו כת̇ וקר̇	למד
	V 21		השיבנו י״י אליך	למע
	„ 21		השיבנו אדני כת̇	למד
			מגילת אסתר	
Esther	II 14		אל̇ יד שעשגז	למע
	„ 14		על̇ יד שעשגז	למד
	II 21		ה̇ כת̇ אחשורש וה̇ רש	למע
	„ 21		כל̇ מל̇	למד
		II 21	בימים ההם	
		III 12	ויקראו ספרי המלך קדמייה	
		VIII 7	ויאמר המלך אחשורוש	
		„ 10	ויכתב בשם	
		X 1	וישם המלך	
			דניאל	
Dan.	III 21		פטישיהון כת̇	למע
	„ 21		פטשיהון כת̇	למד
	III 28		ויהבו גשמיהון	למע
	„ 28		גשמוהון כתב	למד
	V 8		אדין עללין ופשרה ופשרא כ̇	למע
	„ 8		ופשרא כת̇ וק̇	למד
	VI 20		בשפרפרא חדה מלה	למע
	„ 20		בשפר פרא ב̇ מלין	למד
	IX 17		על̇ מקדשך השמם	למע
	„ 17		אל̇ מקדשך השמם	למד

Dan.	IX	8	י"י לנו בשת הפנים למלכינו לשרינו	למע
	„	8	למלכינו ושרינו	למד
	IX	7	לך יי הצדקה כיום הזה	למע
	„	7	כהיום הזה	למד
	XI	6	ולא תעצר כוח מל	למע
	„	6	כח חס	למד
	XI	44	ושמעות יבהלהו	למע
	„	44	ושמעת כת	למד
			עזרא	
Neh.	III	37	ואל תכס על עונם	למע
	„	37	ואל תכס אל עונם	למד
	VII	3	והעמיד משמרות	למע
	„	3	והעמד כת חס	למד
	VI	2	ונועדה יחדו בכפירים כת וק	למע
	„	2	בכפירים כת בכפרים ק	למד
	XII	35	ומבני הכהנים בן מיכיה כ וק	למע
	„	35	מיכיה כת מיכה ק	למד
	VIII	6	ויקדו וישתחוו לי"י	למע
	„	6	וישתחו כת חוו ק	למד
	XIII	10	ואדעה כי מניות נתנה	למע
	„	10	נתנה כת נתנו קר	למד
Ezra	X	3	ועתה נכרת ברית בעצת	למע
	„	3	בעצת כת בעצת קר	למד

II The Babylonian or Eastern readings recorded in the margins of MSS.

The Babylonian readings in the Latter Prophets noticed in the margins of sundry MSS. and not included in the official Lists which I have hitherto been able to collate are as follows:

Isa.	XIII	16	ועלליהם למד ועולליהם מל׳	Harley 5710–11 Vol 11 fol. 177[b].
	XX	2	למדנחאי ב׳ פסיקין	Codex Heidenheim
	XXVII	8	ברוחו בבבלי ברוח	Oriental 2201 fol. 196[a].
	XXXVII	36	מלַאך בבבלי מלאָך	„ „ fol. 200[a].
	XLVIII	13	טִפְחָה בבבלי טִפָּחָה	„ „ fol. 203[b].
	LVII	6	הֶעֱלִית בבבלי הֶעֱלֵית	„ „ fol. 205[b].
Jerem.	II	20	על־כָל־גבעה למדנח׳ על־גבעה	Additional 15251 fol. 240[a].

Jerem.	XII	14	בנַחֲלָה למדנח׳ בְּנַחֲלָה	Additional 15251 fol. 245b.
	XXXIV	2	צדקיהו למדנח׳ צדקיה	„ „ fol. 257b.
	„	2	למדנחאי ב׳ פסוקים	Oriental 1474 fol. 44a.
	XXXV	3	חבַצִּניה למדנח חבצַּניה בלא דג׳	Additional 15251 fol 257b.
	XXXVIII	16	הזאת למדנח׳ הזה	„ „ fol. 259b.
	XLIV	25	מְלֵאתֶם בבבלי מְלֵאתֶם	Oriental 2201 fol. 222b.
	XLV	4	היא למדנח לִי היא	Additional 15251 fol. 263a.
	XLVIII	1	והִתָּה למדנח׳ וחתָּה ברפי	„ „ fol 264a.
Ezek.	VIII	3	בבבלי ירושלם כת׳ ירושלימה ק׳	Additional 21161 fol. 97a
	„	3	סֵּמֶל בבבלי סֶמֶל פלגי	„ „ fol. 97a.
	X	21	לאחד למדנח׳ לאחת	Additional 15251 fol. 272a.
	XXIII	17	מהם בבבלי בהם	Oriental 2201 fol. 236b.
	„	18	נפשי בבבלי נפשה	„ „ fol. 236b.
	XXV	8	בית יהודה למדנח׳ בית ישראל	Additional 15251 fol. 280b.
	XXXVI	23	לעיניהם בבבלי לעניכם	Oriental 2201 fol. 242a.
Hosea	XIV	1	עלליהם למדנ׳ עולליהם מל׳	Harley 5710—11 Vol. 11 fol. 177b.

To make this investigation as complete as possible, I have collated these variations with the readings in the following Standard Codices of the Palestinian recension in the British Museum.

A. Harley 5720. This important but imperfect Codex of the Former and Latter Prophets is written in a large and beautiful Sephardic hand circa A. D. 1100—20. In the Latter Prophets Ezek. XXVI. 17 — XXVII 30; XLV 19 — XLVII 15 and all the Minor Prophets are missing. It is furnished with the vowel-points, the accents and the Massorahs Parva and Magna in scanty form.

B. Arundel Oriental 16 which is a magnificent Model Codex written in a beautiful German hand circa A. D. 1120. It contains the Prophets and the Hagiographa with the vowel-

points, accents and very copious Massorahs both Parva and Magna. It is greatly to be regretted that in the Prophets, Jerem. XLI 12 — LII 34 and Ezek. V 1 — XIV 3 are missing.

C. Additional 15451. This splendid Codex which is a huge folio written in a beautiful Franco-German hand circa A. D. 1200 and which originally contained the whole Bible has now only the Pentateuch and the Prophets complete. The Hagiographa are imperfect. It has the vowel-points, the accents and both Massorahs.

D. Harley 5710—11. This noble and finely illuminated Codex which contains the whole Bible in two volumes folio and which is written in an excellent Italian hand, circa 1230 is not only furnished with the vowel-points and the accents but with most important Massorahs both Parva and Magna.

E. Oriental 2201 which contains the whole Bible is dated Toledo A. D. 1246 and accordingly is one of the oldest dated Bibles. It has the vowel-points, the accents and both Massorahs in very diminutive writing.

F. Additional 15251. This choice specimen of Sephardic calligraphy contains the whole Bible and is dated A. D. 1448. Though written only forty years before the editio princeps of the entire Hebrew Bible was printed, it is of importance to textual criticism since it is evidently a model Codex. It has the vowel points, the accents and both Massorahs.

G. Oriental 1474. This MS. contains the Latter Prophets with the Targum in alternate lines. Isaiah has also Saadia's Arabic Version in Hebrew characters following the Chaldee in every alternate verse. The MS. is written in a South Arabian or Yemen hand circa A. D. 1650. It has both Massorahs, Parva and Magna, the latter in a scanty form. The reason why I have selected it for collation is the fact that though the Hebrew text is undoubtedly of the Palestinian recension and is furnished with the infralinear or ordinary vowel-points, yet the Targum has the superlinear or Babylonian graphic signs, thus showing conclusively that the Palestinian re-

cension had in some districts Babylonian vowel-points as late as the seventeenth century.

I have also collated all the early editions of the printed text including the editio princeps of the Rabbinic Bible with the Massorah by Jacob b. Chayim, Venice 1524—25. Both the MSS. and these editions I have minutely described in my Introduction to the Massoretico-Critical edition of the Hebrew Bible, London 1897 and for the sake of economizing space, must refer the student to this work[1]). For the same reason, I shall designate the seven MSS. throughout this Thesis A. B, C, D, E. F, G, and the editions in their chronological order in I = editio princeps, II = second edition etc. etc.

In comparing the text of the St. Petersburg Codex with the official Lists and with the Babylonian readings recorded in the margin of sundry MSS. in order to ascertain whether it represents the Babylonian recension, we shall follow the order of the books exhibited in this Codex.

I.

Isaiah.

We have seen that according to the official List, the Babylonian text deviates from the Palestinian recension in twenty-three instances in Isaiah and that the marginal Massorahs record six more passages. Altogether, therefore, we have twenty-nine instances in this book wherein the Babylonian readings differ from the Palestinian text. The St. Petersburg Codex exhibits the following seven Babylonian readings which are peculiar to this Codex. Isa. XXVII 6: XXXI 8: XXXVII 9: XLVI 8: LVI 3: LIX 4 and LXVI 2.

But even in some of these seven instances, the St. Petersburg Codex does not coincide with what the official List describes as the precise nature of the Babylonian variant. Thus for instance in Isaiah XXXI 8 the official List explicitly states that the Palestinians read it לא the negative i e.

---

[1]) The seven MSS. are Nos 4. 5. 8. 22, 25. 34, 37 in the Introduction. The editions are described in Part II. chap XIII p. 779 etc.

„neither shall he flee from the sword", without any Keri whatever. The Babylonian reading is not only that of the editio princeps of the Bible, Soncino 1488, but is exhibited in the Septuagint and Vulgate. But though the St. Petersburg Codex has לֹא in the text, it gives לו as the Keri which does not coincide with the official List.

The St. Petersburg codex also exhibits seven other readings which are Babylonian according to the official List. But as these are not peculiar to this Codex since they are also to be found in some of the Standard Codices of the Palestinian recension, no proof can be adduced from them. The seven passages are as follows:

1) Isaiah VI 13. According to the official List the Babylonian orthography is עשריה without the first Yod and so it is in the St. Petersburg, but this is also the spelling in B, C and in III.

2) Isa. XIV 26. The official List distinctly states that the Babylonians spell it היעוצה plene and the St. Petersburg Codex exhibits this orthography. But so it is also in A, B, C, D, E, F, G, I, II, III, IV, VI, VIII, IX, XI, XII, and XV. and the Palestinian Massorah in the editio princeps of Jacob b. Chayim's Rabbinic Bible remarks against it that it is unique and plene[1]).

3) Isa. XLV 18. Here too the point of difference between the two recensions is orthographical. The Babylonians write it יצר defective according to the official List and so it is in the St. Petersburg Codex. But this is also the orthography in A, B, D, E, F, G, III, IV, VIII, IX, XI, XII, XV and both the MSS. and the printed Massorah remark against it that it is one of the four instances in which it is defective[2]).

4) Isa. XLIX 5. The difference between the two recensions is here also orthographical. According to the official List the Babylonians write יוצרי plene and this spelling is exhibited in the St. Petersburg Codex. Now this is not only the orthography in B, C, D, E, G, VIII, IX and XII but the

---

[1]) היעוצה ל׳ ומל׳.

[2]) יצר ד׳ חס׳.

Massorah Parva in B and G distinctly remarks against it that it is unique and plene[1]).

5) Isa. LI 7. Here too the variation is orthographical. The official List emphatically states that the Babylonian orthography is ידעי defective and the St. Petersburg Codex exhibits it in this form, but so it is also in A, B, D, E, F, G and in the second edition of the Bible 1491 93 which is the most accurately printed Bible prior to the editio princeps with the Massorah.

6) Isa. LIII 4 According to the official List the Babylonians read it ומכאבינו noun plural with suffix first person plural, whilst the Palestinians read it ומכאבנו noun singular. The St. Petersburg Codex indeed follows the Babylonian reading, but so it is in A, B, D, E, F, G, IV VIII, XI, XII, XV and I, II, VI have also the plural only that these three editions spell it ומכאובינו with Vav plene.

7) Isa. LVI 6. This passage affords a striking illustration of the fact that some of the Babylonian readings have been adopted in the Standard Codices of the Palestinian recension. The official List distinctly declares that the Palestinians read here אֶל־יהוה as in verse 3 and that the Babylonians read it עַל־יהוה as they also do in verse 3. The latter is duly exhibited in the St. Petersburg recension. This however is not only also the reading in A, B, C, D, E, F, G and in all the early editions viz. I, II, III, VI, VIII, XI, XII, XV except one viz. IV, but the Massorah Parva in A and D remarks against it that it is one of the thirty-two passages in which עַל־יהוה occurs[2]).

Now against the seven instances of Babylonian readings which are peculiar to the St. Petersburg Codex, this Codex exhibits no fewer than fifteen readings which the official List and the Marginal Massorah expressly describe as Palestinian. They are as follows:

Isa. III 24: XIII 16: XIV 19: XX 2: XXI 14: XXIII 12: XXVII 8: XXXVII 36: XLIV 27: XLVIII 13: LVI 7: LVII 6, 10: LIX 6.

---

[1]) יוצרי ל׳ ומל׳

[2]) עַל־°יהוה ל״ב דסמי׳.

The treatment of Isa. XXIII 12 requires special notice. According to the official List the textual reading of the Palestinians is here כתים with one Yod which is duly exhibited in Add. 4708 British Museum, Add. 465 University Library, Cambridge and in the editio princeps of the Prophets, Soncino 1485—86. The Babylonians however read it כתיים with two Yods and neither School has a Keri. Now the St. Petersburg Codex not only gives the spelling with two Yods as the Kethiv but has the spelling with one Yod in the margin as the Keri[1]), and this is precisely the case in all the Standard Codices of the Palestinian recension as well as in most of the early printed editions viz. A, B, ,C D, E, F, G, III, VIII, IX, XI, XII and XV.

We have still to mention Isa. XXXVIII 14. The official List emphatically states that the Palestinians read here כסום with Vav and the Babylonians have it with Yod in the text (כסים) and כסום with Vav in the margin as Keri. Now the St Petersburg Codex duly exhibits the Palestinian reading in the text, but the Massoretic annotator put a Keri against it in the margin directing it to be read with Yod[2]) which is against the official List but which is to be found in the Model Codex C of the Palestinian recension.

The above analysis of Isaiah discloses the following facts: (1) out of the twenty-nine Babylonian readings, the St. Petersburg Codex exhibits seven only which are peculiar to this Codex, (2) seven it has in common with the Standard Palestinian Codices and early printed editions and (3) in no fewer than fourteen passages it follows the Palestinian text.

Moreover in two instances the Massoretic annotator himself describes the textual reading as being in accordance with the Palestinian recension. Thus on Isa. XX 2 which is two verses according to the Babylonians but which is in one verse in the St. Petersburg Codex, the Massorah Parva states that the text exhibits the Palestinian recension[3]), since according to the Babylonians it is in two verses. To

[1]) כתיים כתים ק׳.
[2]) כסום י ק.
[3]) לאמר לך ליפיו מער׳.

the same effect is the Massoretic note on Isa. XXX 32. The St. Petersburg Codex reads here בם with them and the Massorah Parva remarks against it that the Babylonians read it בה with her[1]), which again shows that its text is described as exhibiting the Western recension and that the Eastern reading is relegated to the margin.

II.

Jeremiah.

According to the official List, the Babylonian text deviates in forty-two passages from the Palestinian recension, whilst the marginal Massorahs in the MSS. record nine more instances. Whe have therefore altogether fifty-one passages to collate.

Out of the fifty-one instances in Jeremiah in which the Babylonians deviate from the Palestinian recension, the St. Petersburg Codex has fifteen only which are peculiar to this Codex. They are as follows:

Jerem. IX 23: XIII 20: XXVI 8: XXVII 19: XXIX 22: XXXII 11, 19, 34: XXXVI 23: XXXIX 11: XLV 4: XLVI 2: XLVIII 17: L 6, 20.

It is remarkable that even in nearly half of these instances, there is a conflict between the textual reading of this Codex and its Massorah, as will be seen from the following analysis.

Jerem. XIII 20. The official List states that the Palestinians have שאי and ראי the imperative singular in the text (Kethiv) and שאו and ראו the imperative plural as the official Keri, whilst the Babylonians have the plural as the substantive reading without any Keri. The St. Petersburg Codex duly exhibits these forms as the textual reading. The Massoretic annotator however, contradicts it, inasmuch as he declares that the Kethiv is in the singular and the Keri the plural[2]), thus making it conformable to the Palestinian recension.

---

[1]) בה לבבלאי.

[2]) שאי אי כת׳ אי ק׳ וראי אי כת׳ או ק׳

Jerem. XXVI 8. Though the St. Petersburg Codex exhibits here עַל־כָּל which is the Babylonian reading instead of אֶל־כָּל which is the Palestinian reading, it is to be remarked that some of the best model Codices of the Palestinian recension read neither אֶל־ nor עַל־ but אֶת־כָּל. So for instance, A and C. It is to be added that עַל־כָּל is also the reading in the editio princeps of the Prophets, Soncino 1485—86.

Jerem. XXIX 22. The official List emphatically states that the difference between the two recensions consists in the fact that the Palestinians read here וכאחב with one Aleph and the Babylonians with two Alephs וכאחאב, neither having any Keri. The St. Petersburg Codex indeed exhibits the Babylonian reading, but this is contradicted by its Massorah, which not only states that the Palestinian official reading or Keri is וכאחיו but that the Babylonian textual reading or Kethiv is וכאחב with one Aleph and the Keri is וכאחאב with two Alephs[1].

What adds special importance to this Massoretic note is the fact that the Massorite himself indicates thereby that the Codex before us does not exhibit the Babylonian recension.

Jerem. XXXII 11. Here too the text of the St. Petersburg Codex which has ואת before המצוה in accordance with the Babylonians is contradicted by its Massoretic annotator who put against it in the margin two Keris[2]) contrary to the official List. והמצוה which the Keri directs us to substitute, the Massoretic glossator seems to have taken from some Palestinian MSS. since it is the reading of the editio princeps of the Prophets, Soncino 1485—86 and of the first edition of the Bible 1488.

Jerem. XXXII 19. According to the official List, the Palestinians read here אדם without the article and the Babylonians have it האדם with the article, and though the text in the St. Petersburg Codex exhibits the Babylonian reading, it is contradicted by the Massoretic annotator who states that

---

1) וכאחאב חיו ק׳ מע׳ · וכאחב כת׳ וכאחאב ק׳ בבל׳

2) ואת־המצוה את לא ק׳ והמצוה ק׳.

the textual reading or Kethiv is without the article, and that it is the Keri which has the article[1]).

Jerem. XLV 4. The Massoretic note in Codex F distinctly states that the Babylonians have here לִי, the preposition with the suffix first person before הִיא which is absent in the Palestinian recension. Here too the St. Petersburg Codex which has the Babylonian reading is contradicted by its Massorah which directs us to cancel לִי[2]), thus making it conformable to the Palestinian recension. This Massorah the annotator has manifestly taken from a Palestinian Codex, since it is to be found in D, the splendid Model Codex of Palestinian recension. It is to be added that the Babylonian reading is not peculiar to the St. Petersburg Codex. It is also the reading in I, II and VI.

The St. Petersburg Codex has also seven other readings which according to the official List are Babylonian. These however, are not peculiar to this Codex. They occur in some of the Standard Palestinian Codices, as will be seen from the following analysis.

1) Jerem. V. 17. The defective form בטח the St. Petersburg Codex has in common with A, B, E, G, I, II, III, VI, XI, XII, XV.

2) Jerem. X 18. The difference between the two Schools of textual redactors in the passage before us, is simply orthographical and affects the expression והצרותי which the Palestinians write plene, whilst the Babylonians have it without the Vav. The St. Petersburg Codex exhibits the Babylonian orthography, but this is in common with all the Standard Palestinian Codices and the early editions viz. A, B, C, D, F, G, I, II, III, IV, VI, VIII, XI, XII and XV. Two Codices (B, G) and the editio princeps of the Rabbinic Bible with the Massorah (1524—25) have actually a Massorah against it which tells us that this expression occurs twice and that it is defective in both passages[3]). This affords a striking illustration of the fact that Babylonian readings

---

1) האדׄם אדם כת׳ האדם ק׳.

2) לׄי לי ל׳ ק׳.

3) והצרתי ב׳ וחם׳.

not only occur in Palestinian Codices, but that they are occasionally furnished with Babylonian Massorahs.

3) Jerem. XXIII 35. אל־רעהו which is the Babylonian reading and which is exhibited in the St. Petersburg Codex is also the reading in B and G.

4) Jerem. XXXV 11. Here too the difference between the two Schools is with regard to the prepositions עַל־ and אֶל־. The Palestinians read עַל־ and the Babylonians read אֶל־. The St. Petersburg Codex has the Babylonian reading, but this is simply in common with A, B, C, E, F, G, I, II, III, VI, VIII, XI, XII and XV.

5) Jerem. XXXV 17. The difference here is orthographical. The Palestinians write it ישבי defective, whilst the Babylonians have it יושבי plene. The St. Petersburg Codex has it according to the Babylonians, but this is simply in common with E, F, III, XII (margin) and XV.

6) Jerem. XLVIII 36 Here too the difference is orthographical. The Palestinians write it כחלילים with two Yods in the second part of the verse, whilst the Babylonians omit the first Yod which is the orthography in the St. Petersburg Codex. But so it is also in A, C, D, G, I, II, IV VI, VIII, XII and XV.

7) Jerem. LI 46. The difference here is with regard to the Vav conjunctive. The Palestinians read it ומשל with Vav whilst the Babylonians read it משל without the Vav. The St. Petersburg Codex has it without the Vav which coincides with the Babylonians. But this is simply in common with the best Palestinian Codices and early editions viz. A, D, E, F, G, IV and XV.

Against the fifteen instances of Babylonian readings in Jeremiah which are peculiar to the St. Petersburg Codex, this Codex exhibits no fewer than twenty-four readings which according to the official List and the marginal Massorah are decidedly Palestinian. They are as follows:

Jerem. II 20: IV 30: VI 6[a]: X 12: XII 14: XIII 18: XV 14: XXVI 24: XXIX 7: XXXIII 3: XXXIV 2[a]: XXXIV 2[b]: XXXV 3: XXXVIII 16: XLII 6: XLVIII 8, 25: XLVIII, 1, 41, 44: XLIX 20: L 11, 29: LII 2.

The treatment of some of the readings by the Massoretic annotator of this Codex is very remarkable and instructive, as will be seen from the following passages.

Jerem. IV 30. In accordance with the Palestinians, the St. Petersburg Codex reads כפיך with Vav. The Massoretic annotator however in his auxiety to make it conformable to the Babylonians, put against it in the margin that the textual reading or Kethiv is with Yod and that the Keri is with Vav[1]) which is in direct conflict with the text.

Jerem. X 13. According to the official List, the Palestinians read here הארץ with the article as in XXV 33 which is confirmed by A, C, D, Or. 4227, II, VI and XI. whilst the Babylonians read it ארץ without the article as in XII 12 and LI 16. The St. Petersburg Codex exhibits the Palestinian recension, but in order to make it conformable to the Babylonians, the Massoretic annotator remarks against it that it is one of the three instances in which the He is absent[2]) though it is expressed in the text.

Jerem. XXVI 24. The official List states that the Palestinians read here בן the singular and that the Babylonians have בני the plural in the text. The St. Petersburg Codex duly exhibits the Palestinian reading, but the Massoretic annotator put against it in the margin, the text is בני the plural and the Keri is בן the singular which contradicts the textual reading.

Jerem. XXIX 7. The variation here is simply orthographical. The Palestinians according to the official List read הגליתי plene as in verse 14, whilst the Babylonians read it הגלתי defective, neither having a Keri. The St. Petersburg Codex follows the Palestinian orthography, but the Massoretic annotator remarks against it that the textual reading or Kethiv is with Yod after the Gimel and that the Keri is with Yod after the Lamed[3]) which is in direct conflict with the textual reading.

---

[1]) בפוך יך כת׳ וך ק׳.

[2]) מקצה °הארץ ג׳ דחס׳ הי דהארץ.

[3]) הגל°יתי הגילתי כת׳ הגליתי ק׳.

Jerem. XXXIII 3. According to the official List the Palestinians read here ובצורת and the Babylonians ונצורות neither having a Keri. The St. Petersburg Codex exhibits here ובצרות in accordance with the Palestinian orthography in A, B, C, E, F, G, III, IV, V1, VIII, XI, XII and XV. The orthography ובצורת which the official List follows and which is also that in D, I and II does not affect the question. The Massoretic annotator however, put a marginal gloss against it that the Keri is וּנְצֻרוֹת as it is in Isa. XLVIII 6 which is against the official List.

Jerem. XLIV 18. The official List states that the Palestinians read here והסך and the Babylonians ולהסך. The original text of the St. Petersburg Codex duly exhibits the Palestinian reading but the later annotator put over it a diminutive Lamed to make it conformable to the Babylonians.

Jerem. XLVIII 41. According to the official List the Palestinians read here נתפשה the singular whilst the Babylonians have נתפשו the plural in the text or Kethiv and נתפשה the singular as Keri[1]). The St. Petersburg Codex duly exhibits the Palestinian reading. The Massoretic annotator however, who knew that there is some variation here according to the Babylonians but did not comprehend its precise nature, put against it in the margin that it should be read in the plural which is in conflict with the official List.

In the following five instances the text of the St. Petersburg Codex does not coincide with either the Palestinians or the Babylonians.

Jerem. VI 6ᵇ. According to the official List the Palestinians read here כֻּלָּהּ with suffix third person feminine whilst the Babylonians read it כֻּלּוֹ with suffix third person masculine. The St. Petersburg Codex however reads כֻּלֹּה which does not agree with either.

Jerem. VIII 7. The official List distinctly states that the Palestinians read it ועגור with Vav aud the Babylonians read it ועגיר with Yod in the text or Kethiv and ועגור with Vav as Keri. The St. Petersburg Codex however reads it

[1]) נתפשה שו ק׳.

ועגר without Vav or Yod, which coincides with neither. Here the Massoretic annotator not only put a diminutive Yod over the word, but remarked against it in the margin that it is to be read with Yod[1]). But even this gloss is in conflict with both the Palestinian and Babylonian recensions.

Jerem. XI 11. According to the official List the Palestinians read here ולא and the Babylonians ואל neither having a Keri, yet the St. Petersburg Codex reads ואל with a Keri[2]).

Jerem. XLV 1. Both the official List and Codex A distinctly state that the Babylonians have here בשנה as a Keri. In the St. Petersburg Codex however, this Keri is absent.

Jerem. XLIX 19. According to the official List, both the Palestinians and Babylonians read here the Hiphil future third person singular masculine with suffix first person singular of יעד and the only difference between these two Schools of textual redactors is simply orthographical. The former write it יעידני with Vav defective and the latter write it יועדני with the Vav but without the Yod. The original text of the St. Petersburg Codex however is יעודנו which is neither Palestinian nor Babylonian. Nor does the emendation of the Massoretic annotator harmonise it with either of these Schools by changing the Vav after the Ayin into Yod and furnishing it with a Keri[3]). The reading which he substitutes is to be found in Codices and early editions of the Palestinian recension viz. E, F, G, VIII, XI, XII and XV.

The analysis of Jeremiah discloses the following facts. 1) Out of the fifty-one Babylonian readings, the St. Petersburg Codex exhibits fifteen only which are peculiar to this Codex. 2) Seven more it has in common with the Standard Palestinian Codices and early editions. 3) In no fewer than twenty-four passages it explicitly follows the Palestinian text. 4) In five instances it does not coincide with either, and 5) The

---

1) ועגיר° י ק.
2) ואל ולא ק׳.
3) יעודנו ני ק׳.

Massoretic annotator who manifestly had an imperfect List of the variations between the two Schools of textual redactors and who for reasons best known to himself was anxious to make this Codex conformable to the Babylonian recension, has not unfrequently altered the text or supplied marginal alternative readings in favour of the Babylonians, though these glosses are in direct conflict with the textual readings.

III.

Ezekiel.

The official List registers twenty-four passages in which the Babylonians deviate from the Palestinian recension. To this List are to be added the seven instances from the marginal Massorahs in the MSS. so that we have altogether thirty-one passages to examine.

Of these thirty-one instances, the St. Petersburg Codex exhibits fonr variations only which coincide with the Babylonian readings and which are peculiar to this Codex. They are as follows:

Ezek. XIII 17; XIV 22; XVII 7; XXI 19. But even here one of the four instances does not quite coincide with the record in the official List.

Ezek. XIII 17. The official List explicetly states that the variation here is with regard to the preposition. The Palestinians read עֶל־בנות and the Babylonians עֲל־בנות neither having a Keri and though the St. Petersburg Codex exhibits in the text the Babylonian reading its Massoretic gloss is alike in conflict with the Palestinian and Babylonian recensions as recorded in the official List, inasmuch as it states that על is simply the textual reading or the Kethiv and that the authoritative reading or Keri is על according to the Babylonians. The part of this Massoretic gloss which refers to the Palestinians is equally conflicting, since it declares that אל is simply the textual reading or the Kethiv and that the authoritative reading or Keri is על[1]. Not only is no such Keri mentioned in the official List, but none of the

1) אל־בנות אל ק׳ לבב׳ אל כת׳ למע׳ וק׳ על־.

MSS. and early printed editions exhibit it as far as the Palestinian recension is concerned.

As is the case in the other books which constitute this division of the Hebrew Bible, the text of Ezekiel also exhibits other Babylonian readings which the St. Petersburg Codex has in common with the Standard Palestinian Codices as well as with the early printed editions. To this class belong the following seven instances:

Ezek. V 11; XIII 16; XVI 13; XXV 9; XXVII 31; XXXI 11 and XLIII 20. It is however important to notice that even in some of these instances, the Massoretic annotator is in direct conflict with the textual reading. Thus for instance:

1) Ezek. V 11. For אגרע I will diminish, the Babylonians according to the official List have אגדע I will cut off in the text or the Kethiv and אגרע as the authoritative reading or Keri in the margin. The Babylonian textual reading is exhibited in D, III and VI, whilst Codex D. gives אגרע with Resh as the alternative reading of other Codices without describing it as Babylonian [1]). The St. Petersburg Codex too reads אגדע with Daleth. The Massoretic annotator however, put a marginal gloss against it that the textual reading or Kethiv is with Resh and that the Keri is with Daleth [2]) which is both in conflict with the text and the official List.

2) Ezek. XIII 16. The variation here is simply orthographical. The Palestinians write it שלם defective in both clauses whilst the Babylonians have it שלום plene in both clauses. The St. Petersburg Codex has the Babylonian orthography but so also have I, II and VI.

3) Ezek. XVI 13. According to the official List, the Babylonian textual reading or Kethiv is here שיש with Yod and the Keri is שש without Yod in contradistinction to the Palestinian recension in which שש is the substantive reading. The St. Petersburg Codex has the Babylonian Kethiv and

---

[1]) אֶגְדַּע ס׳א אֶגְרַע.

[2]) אגדע רע כת׳ דע ק׳.

Keri, but so also have A, B, C, D, E, F, G, I, VIII, IX, XI, XII and XV.

4) Ezek. XXV 9. Here again the variation is simply orthographical. The Palestinians have יקרתימה with one Yod as the textual reading or Kethiv and יקריתימה with two Yods as the Keri, whereas the Babylonians have it with two Yods both as Kethiv and Keri. The St. Petersburg Codex exhibits the Babylonian orthography, but so do also C and XI.

5) Ezek. XXVII 31. The variation here too is simply orthographical. The Palestinians write קרחה with He and the Babylonians write it קרחא with Aleph. The St. Petersburg Codex follows the Babylonians, but this orthopraphy is also exhibited in B, C, I. II, III, VI, VIII, IX, XII, XV and the Massorah Parva in Codex D emphatically states that this form with Aleph is unique here[1]).

6) Ezek. XXXI, 11. איל plene which is the Babylonian orthopraphy and which is exhibited in the St. Petersburg Codex is not peculiar to this Codex. It is also the reading in A, B, C, D, E, F. G, I. III, VIII, IX, XI and XII. The Massorah Parva in A, B, D, and G, calls attention to the fact that it is here plene.

7) Ezek. XLIII 20. The reading אֶל־ which is Bsbylonian instead of the Palestinian עַל and which is exhibited in the St. Petersburg Codex is also that of D, I, II and VI.

Against the four instances of Babylonian readings in Ezekiel which are peculiar to the St. Petersburg Codex, this Codex has eighteen readings which the official List and the Marginal Massorah record as Palestinian. They are as follows:

Ezek I 13: VII 6, 22; VIII 3[a], 3[b]: X 21; XI 16; XIV 19; XXII 4; XXIII 17, 18, 19; XXV 8: XXIX 4; XXXVI 23; XXXVII 24: XLIII 26; XLIV 3.

Here too the remarkable Massoretic notes which are put in the margin against some of these passages have to be taken into consideration.

Ezek. XI 6. This affords a striking illustration of the

---

[1]) קרחא לׄ בת׳ א׳.

treatment to which the original text of the St. Petersburg Codex has been subjected on the part of the Massoretic annotator. The official List states that the Palestinians read ומלאתם and the Babylonians ומלאתים with Yod. The St. Petersburg Codex follows the Palestinian recension which is duly exhibited in A, C, E originally, F, G, I, II, III, VI and XI. The Massoretic annotator, however, first placed a a diminutive Yod over the word and then put a marginal note against it that the Yod is to be cancelled[1]). But even in this form the word in question is so treated in some of the Standard Palestinian Codices and early printed editions viz. D, E. second hand, VII, IX, XII and XV.

Ezek. XXII 4. According to the official List the Palestinians read here עד, whilst the Babylonians have עת in the text or Kethiv and עד in the margin or the Keri and though the St. Petersburg Codex duly exhibits the Palestinian recension, the Massoretic annotator put against it a marginal note to the effect that the Babylonians read here עת and the Palestinians עד[2]), which is not only in direct conflict with the St. Petersburg text, but shows that he did not regard this Codex as Babylonian.

Ezek. XXIII 19. The official List emphatically states that the Palestinians read ותרבה and that the Babylonians have ותרב the apocopated form in the text or as Kethiv and ותרבה as the Keri. Here too, the textual reading in the St. Petersburg Codex is that of the Palestinians, but here again the Massoretic annotator put a marginal note against it that the textual reading of the Babylonians is ותרב and of the Palestinians ותרבה[3]) which not only contradicts the text in the St. Petersburg Codex, but shows that he did not regard this Codex as Babylonian.

Ezek. XXXVII 24. The variation here is simply orthographical. The Palestinians read דוד without Yod which is its normal form, whilst the Babylonians read it with Yod plene

---

1) ומלאת׳ם ילק.
2) ע׳ד־לבב׳ עת ק׳ ולמע׳ עד ק׳.
3) ותרבה לבב׳ ותרב ק׳ ולמע׳ ותרבה ק׳.

which is its abnormal spelling[1]). The original text of the St. Petersburg Codex follows the Palestinian recension, but the Massoretic annotator put a diminutive Yod over it to make it conformable to the Babylonian orthography.

Ezek. XLIII 26. We have here a remarkable illustration of the fact that even in instances where the Babylonian readings are exhibited in some of the Standard Palestinian MSS. and in the early printed editions, the St. Petersburg Codex faithfully follows the Palestinian recension. According to the official List, the Palestinians read here יכפרו and the Babylonians have וכפרו in the text and יכפרו as the Keri. Whilst the St. Petersburg Codex, like B, C, D, E, F, II, III, VI, VIII, IX and XI follows the Palestinian recension, A, G, XII and XV exhibit the Babylonian text.

Ezek. XLIV 3. Though simply orthographical, the variation here affords another illustration of the fact that the St. Petersburg Codex not unfrequently follows the Palestinian readings even in instances where the Palestinian MSS. and early printed editions exhibit the Babylonian recension. The official List states that the Palestinians read it לאכל defective and so it is in the St. Petersburg Codex in C. originally, G, II and VI. The Babylonians however read it לאכול plene and this orthography is exhibited in A, B, D, E, F, I, III, VIII, IX, XI, XII and XV.

In two instances the readings in the St. Petersburg Codex do not coincide with either the Palestinians or the Babylonians. Thus for instance:

Ezek. XXVII 6 where according to the official List, the Palestinians have כתים with one Yod as the Kethiv and כתיים with two Yods as the Keri. This is supparted by B, E, F, XII and XV. The Babylonians read it כתים with one Yod and without any Keri and this Babylonian orthography is followed in D, I, II, VI, VIII and IX. The St. Petersburg Codex which reads כתיים the Palestinian Keri is therefore in conflict with thd official record. As this orthography however is exhibited in C, G, III and XI it would

[3]) Comp. The Massorah letter ר §. 126 Vol. I p. 228. ed. Ginsburg.

seem that some redactors of the Palestinian School preserved this spelling as the substantive reading.

Ezek. XLII 8. The variant here according to the official List affects the preposition. The Palestinians read על and the Babylonians אל, neither having a Keri. But the St. Petersburg Codex which has אל in the text has against it על as a Keri which is in conflict with the official record. A later annotator however, dotted out the Keri in order to make it conformable to the Babylonian recension.

The analysis of Ezekiel discloses the following facts; 1) Out of the thirty-one Babylonian readings, the St. Petersburg Codex exhibits four only which are peculiar to this Codex. 2) Seven it has in common with the Standard Palestinian Codices and early printed editions. 3) In no fewer than eighteen passages it follows the Palestinian text and in some instances even where the Palestinian MSS. follow the Babylonian readings, and 4) In two instances its readings do not quite coincide with either the Palestinians or Babylonians.

We have moreover seen that the Massoretic annotator is in some instances in direct conflict with the text; that in some instances he has deliberately altered the text to make it conformable to the Babylonian readings, and that he himself did not regard the text of this Codex as exhibiting the Babylonian recension, though for some reason he was very anxious to make it appear so as much as possible.

IV.

The Minor Prophets.

The official List tabulates seventeen variations in the Minor prophets between the Palestinians and Babylonians to which is to be added the instance in Hosea XIV 1 recorded in Harley 5710—11. Of these eighteen variations the St. Petersburg Codex exhibits seven Babylonian readings only which are peculiar to this Codex. They are as follows:

Hosea XIV 5; Joel I 12; IV 7; Nah. III 8; Hab. II 16; Zech. XIII 7; XIV 13.

But even some of these do not quite coincide with the

statement in the official List, and some exhibit alterations by a later hand. Thus for instance:

Hosea XIV 5. The official List distinctly states that the Palestinians read ממנו from him and the Babylonians ממני from me, neither having a Keri, and though the St. Petersburg Codex has the Babylonian reading in the text, the Massoretic annotator put against it in the margin that the Keri here is ממנו which does not appear in the official List.

Joel I 12. This affords a striking illustration of the fact to which we have often adverted, that a later glossator or some annotators for reasons best known to them have tried to make this Codex conformable to the Babylonian recension. According to the official List, the Palestinians read מן בני whilst the Babylonians who also read it so in the text have a marginal Keri מבני. The textual reading therefore in both recensions is the same and the difference consists in the presence of the marginal Keri. Now in carefully looking at the St. Petersburg Codex, it will be seen that this marginal Keri is larger than and is in different characters from the other Massoretic glosses and that it has been added with the design to make it conformable to the Babylonians.

The St. Petersburg Codex also exhibits a Babylonian reading in Micah IV 3 where it reads ולא ישאו with Vav conjunctive. But this is simply in common with Standard Palestinian Codices and early printed editions as well as with some of the ancient Versions viz. B originally, I, II, VIII, XII in the margin, the Septuagint and the Syriac.

Against the seven instances of Babylonian readings in the Minor Prophets which are peculiar to the St. Petersburg Codex, this Codex has the following nine readings which the official List and the Marginal Massorah register as Palestinian.

Hosea IV 12; XIV 1, Amos III 6; VI 8, Micah VI 5; VII 5, Nah. II 12; Zeph. III 7; Zech. XIV 4.

As is the case in the other books, so here the notes of the Massoretic annotator against some of these readings are very instructive, as will be seen from the following description:

Hosea IV 12. According to the official List, the Pa-

lestinians read here ומקלו and his staff, and the Babylonians read it ומקולו and from his voice, neither having a Keri. And though the St. Petersburg Codex has the Palestinian reading, the Massoretic annotator put against it in the margin that the textual reading is ומקולו and that there is a difference of opinion about it[1]). In his anxiety therefore, to make it conformable to the Babylonian recension, he contradicts the text.

Micah VI 5. Here too we have the same conflict between the textual reading and the Massoretic annotator due to the same cause. The official List explicitly states that the Palestinians read here מה whilst the Babylonians have מי in the text and מה as Keri. The St. Petersburg Codex duly follows the Palestinian reading in the text, but the Massoretic annotator in his anxiety to make it coincide with the Babylonians, states that the textual reading is מי and the Keri is מה[2]), though the textual reading which this Codex exhibits is מה and not מי.

Micah VII 5. Here again we have another illustration of the fact that the St. Petersburg Codex faithfully exhibits the Palestinian recension even in passages where the Babylonian reading is followed in Palestinian MSS. and early editions. The Palestinians read here באלוף with the Vav and the Babylonians read it באלף without the Vav and though this Babylonian reading is exhibited in some Mss. and editions the St. Petersburg Codex has the Palestinian reading.

Nah. II 12. The official List emphatically states that the Palestinians read הוא and that the Babylonians have היא with Yod in the text and הוא as a marginal Keri, and though the St. Petersburg Codex plainly exhibits in the text the Palestinian reading, the Massoretic annotator remarks against it that the textual reading is היא with Yod and the Keri is הוא with Vav[3]). In his auxiety therefore to make

---

1) ומקלו ומקולו כת׳ ופול׳.
2) מה מי כת׳ מה ק׳.
3) הוא י׳ ב׳ ו׳ ק׳.

it conformable to the Babylonian recension, the glossator contradicts the textual reading.

Zech. XIV 4. According to the official List, the Palestinians read here „and his feet shall stand **in that day** upon the mount etc.“ and the Babylonians read it „and his feet shall stand upon the mount etc.“, leaving out the words ביום ההוא in that day. The St. Petersburg Codex not only follows the Palestinian text, but the Massoretic annotator is constrained to remark against it in the margin that this is the Palestinian reading and that the Babylonians do not recognise this phrase as either Kethiv or Keri[1]). Accordingly the glossator himself describes the text of this Codex as exhibiting the Palestinian recension.

Hab. III 19. We have still to consider this instance in which the St. Petersburg Codex does not agree with either the Palestinians or Babylonians. According to the official List, the Palestinians read בנגינותי and this reading is in B, C, D second hand, E, F, G, III, VI, VIII, IX, XI, XII and XV. The Babylonians have בגיונתי in the text or as Kethiv and בנגינותי which is the substantive Palestinian reading as Keri. The St. Petersburg Codex, however, has בנגינתי in the text and though this orthography does not agree with the official List or with the majority of the Palestinian MSS. it is the primary reading in D and is exhibited in I. The Massoretic annotator however, has put against it in the margin that the Kethiv or textual reading is בנגיינותי [2]) which is not only in conflict with the text, but does not agree with the official List.

The analysis of the Minor Prophets discloses the following facts. 1) Out of the eighteen Babylonian readings the St. Petersburg Codex has seven which are peculiar to this Codex. 2) One it has in common with the Standard Palestinian Codices and early printed editions. 3) In no fewer than nine passages it emphatically follows the Palestinian text and 4) In one instance it does not coincide with either.

---

[1]) ביום°ההוא °על קר׳ מער׳ כד אשכחן בגניז ׃ בבל׳ לא כת׳ ולא קר׳.

[2]) בנגינתי בנגיונותי כת׳.

The result of the analysis of the variations which have come down to us in the official Lists and which are recorded in the Massoretic glosses in the MSS. as far as I have collated them is as follows: In the Latter Prophets or in that part of the Hebrew Bible which is contained in the St. Petersburg Codex there are one hundred and twenty-eight passages in which the Babylonians deviate from the Palestinians. Of these the St. Petersburg Codex has thirty-three only which are peculiar to this Codex. Twenty-two others it has simply in common with Palestinian MSS. and early printed editions. Eight of its readings in passages where these variations are recorded neither coincide with the Babylonians nor with the Palestinians; whilst in no fewer than sixty-five instances this Codex most undoubtedly follows the Palestinian text. In some instances the Codex exhibits the Palestinian readings where even the Palestinian Standard MSS. themselves and the early printed editions have the Babylonian readings. The Massoretic annotator moreover has in several instances deliberately altered the text to make it conformable to the Babylonian readings and by this process has not unfrequently produced a conflict between the marginal glosses and the text. When this process of manipulation could not be effected, the glossator himself was constrained to describe the text as Palestinian.

Who the glossator or the glossators were, at what time or different times they lived and what his or their motives were in displaying such anxiety to make this Codex conformable to the Babylonian recension, these are questions which still await solution.

C. D. Ginsburg.

Zwei koptische Fragmente aus den Festbriefen des heiligen Athanasius.

Von Dr. O. v. Lemm.

Die Biblioteca Nazionale in Neapel besitzt zwei Blätter mit Bruchstücken aus den Festbriefen des heiligen Athanasius, die in Zoëgas Katalog der borgianischen Sammlung folgendermassen beschrieben sind (l. l. pag. 606/607): Num. CCXLIX. Folium unum, paginae ⲁ̅. ⲃ̅, characteres quos sistimus tabula V, specimine n. XXIIX, quo exprimitur titulus una cum initio epistolae. Scilicet in fronte scriptum est: ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲓⲉⲧⲟⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲉ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. „Hae sunt epistolae sancti patris nostri abbatis Athanasii archiepiscopi Alexandriae de paschate sancto."

Num. CCL. Folium unum, paginae ⲙ̅ⲁ̅. ⲙ̅ⲃ̅, characteres classis VIII, calamo obtuso incompte exarati, lineis ut in praecedenti per totam paginae latitudinem continuatis. Inscribitur: ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲙⲉϩϫⲟⲩⲧⲏ ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲡϣⲁ (sic!) ⲙⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲁⲙⲏⲛ. „Haec est epistola vicesima quinta beati Athanasii archiepiscopi Alexandriae de festo paschatis sancti. In pace amen." Incipit autem: ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉϥϩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲡϣⲁ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲛⲏⲧⲛ ⲙⲡⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ. „Appropinquante tempore festi, quo convenit praedicare vobis juxta consuetudinem."

Das erste Blatt entspricht dem Anfange des ersten der von Cureton[1]) im Syrischen aufgefundenen und herausgegebenen und von Larsow[2]) übersetzten Festbriefe des heiligen Athanasius, während das zweite Blatt den Anfang des 25sten Festbriefes enthält, von dem im Syrischen nichts erhalten ist, da der syrische Text in der Mitte von Brief XX abbricht. Somit hätten wir hier ein Bruchstück, das bisher noch ganz unbekannt geblieben und weder im griechischen Original, noch in der syrischen Uebersetzung erhalten ist.

Die in den letzten Jahrzehnten zu Tage geförderten reichen Schätze koptischer Litteratur, besonders diejenigen, welche sich in der Bibliothèque Nationale zu Paris befinden, werden mit ziemlicher Sicherheit auch Bruchstücke dieser Festbriefe enthalten und auf diese Weise ist die Hoffnung vorhanden, dass wir in nicht allzu langer Zeit alle bisher noch völlig unbekannten Festbriefe, wenn auch nicht im Original, so doch wenigstens in der Uebersetzung besitzen werden. Manche von Athanasius' Festbriefen werden sich sicher auch noch im Arabischen oder Aethiopischen wiederfinden. Ich gebe nun hier den Text der beiden Festbriefe nach meiner im Sommer 1896 zu Neapel angefertigten Copie nach dem Original, dem ich eine Uebersetzung hinzufüge.

Noch sei hier bemerkt, dass nach der Ostertabelle von Galle[3]) der erste Festbrief aus dem Jahre 45 der diokletianischen Aera (= 329 p. Chr.) stammt und dass in demselben Jahre das Osterfest auf den 11 Pharmuthi (= VIII. Id. Apr. = 6 April des julian. Kalenders) fiel, der 25ste Festbrief ist dagegen vom Jahre 69 derselben Aera (= 353 p. Chr.), in welchem Jahre der Ostersonntag auf den 16 Pharmuthi (= III Id. Apr. = 11 April) fiel.

---

[1]) The Festal Letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac Version and edited by William Cureton. — London, Soc. for the Publication of Oriental Texts, 1848.

[2]) Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von F. Larsow. Leipzig u. Göttingen, 1852.

[3]) Verwandlung der chronologischen Angaben des ägyptischen Kalenders in die gewöhnlichen des julianischen Kalenders von J. G. Galle bei Larsow l. l. pag. 47—52 nebst Tabelle.

Bibl. Nazionale. Neapel. Cod. Borg. CCXLIX.

ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲙⲡⲉⲛⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ· ⲁⲡⲁ
ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ ⲉ̄ⲧⲃⲉ ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ
ⲉ̄ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.

Ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲧⲱϩⲙ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲱ̄ ⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ
ⲉ̄ⲧⲣⲉⲛⲣ̄ϣⲁ · ⲁϥϣⲁ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲣⲏ
ⲛ̄ⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ · ⲉϥⲥ̄ⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟ
ⲉⲓϣ ⲙ̄ⲡϣⲁ · ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉϥⲁⲕⲧⲓⲛ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ.
ⲡⲁⲓ ⲉ̄ⲧⲉϣϣⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲉ̄ⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧϭⲓⲛ
ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ · ϫⲉⲕⲁⲥ
ⲛ̄ⲛⲉ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲟⲩⲉⲓⲛⲉ · ⲁⲩⲱ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲣⲁϣⲉ
ⲙ̄ⲡϣⲁ ⲟⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲙⲙⲁϥ.

Ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲉ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲡⲉ ⲥⲟⲩⲛ̄ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲡⲉ ⲉ̄ϥⲛⲏⲡ ⲉ̄ⲛⲉⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉⲧⲏ ·
ⲕⲁⲧⲁ ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ · ⲉϥϯ
ⲥⲃⲱ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ · ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲟϥ
ⲉ̄ⲥⲟⲩⲛ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ · ⲉ̄ϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ · ϫⲉ ϭⲱ
ϩⲓϫⲱⲟⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ·

Ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉ̄ⲧⲛ̄ⲛⲟⲉⲓ̈ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧ̄ⲟⲩⲉⲉⲓⲉ (sic)
ⲛⲓⲛ · ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲉ ⲡⲁⲓ ⲇⲉ ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉϥⲥⲟⲩ
ⲛ̄ ⲡϩⲱⲃ-ⲥⲛⲁⲩ · ⲉ̄ϥⲉⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉ̄ⲛⲉⲧⲣ̄ⲛⲟϥⲣⲉ
ϩⲙ̄ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ · ⲛϥⲡⲱⲧ ⲇⲉ ⲉ̄ⲡⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥ
ⲕⲗⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲁⲧⲟⲩⲟⲉⲓϣ · ⲕⲁⲧⲁ ⲡϣⲁ
ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲟⲫⲟⲥ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ.

Ⲉⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣ̄ϥ̄ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ
ⲡⲉ · ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ · ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ · ⲡⲱⲣ̄ϫ̄
ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ · ϩⲛ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ · ⲙⲛ̄ ⲟⲩ
ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ · ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲉ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ · ⲡⲉⲛⲣ̄ⲣⲟ ⲧⲏⲣⲛ · ϣⲁⲥ
ⲃⲱⲕ ⲉ̄ϩⲟⲩⲛ ⲉ̄ⲛⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ

ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲟⲉⲓϣ . ⲁⲩⲱ̄ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲁⲛ
ⲛ̄ϥⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϣⲃⲏⲣ ⲉ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.
ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ.
Ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁ ϩⲁϩ ⲙⲉⲛ ϣⲗⲏⲗ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ̄
ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ · ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁϯ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ϩⲛ̄ ⲥⲓⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩϫⲁⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲏⲗ.
Ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲧϣⲉⲗⲉⲉⲧ ϩⲙ̄ ⲡϫⲱ ⲛ̇ⲧⲉ ⲛⲉⲓϫⲱ (sic)
ⲁⲥϣⲗⲏⲗ ⲉ̄ⲥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ . ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁ
ⲧⲁⲁⲕ ⲛⲁⲓ ⲡⲁⲥⲟⲛ ⲉ̄ⲥⲱⲙ̄ⲅ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲓⲃⲉ ⲛ̄ⲧⲁ
ⲙⲁⲁⲩ . ⲉ̄ⲣⲉ ⲧⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲅⲁⲣ ϩⲱⲥ ⲉⲥⲥⲟⲟⲩⲛ
ⲉ̄ⲧⲛⲟϥⲣⲉ ⲉ̄ⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲯⲩⲭⲏ ⲉ̄ⲃⲟⲗ
ϩⲛ̄ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲧⲏⲣ . ⲁⲩⲱ ⲉ̄ⲥⲉⲡⲓⲑⲩ
ⲙⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲙⲁⲧⲉ . ⲉⲑⲉⲱⲣⲉⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ϩⲱⲃ
ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ⲙⲓⲛⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉ̄ⲧⲥⲏϩ. ϫⲉ
Ⲁ ϩⲁϩ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϩⲓ ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ . ⲉⲡⲓⲑⲩ
»ⲙⲉⲓ̈ ⲉⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲙ̄
»ⲡⲟⲩⲛⲁⲩ . ⲁⲩⲱ ⲉ̄ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ̄ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱ
»ⲧⲙ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ . ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲥⲱⲧⲙ̄.
»Ⲥϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲙⲟⲥ . ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲁⲕ
»ⲛⲁⲓ̈ ⲡⲁⲥⲟⲛ . ⲉ̄ⲥⲱ̄ⲙ̄ⲅ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲓⲃⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲙⲁⲁⲩ.
»ⲉ̄ⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ϫⲉ ⲉ̄ϥⲉⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ . ⲛ̄ϥϩⲩⲡⲟⲙⲓ
»ⲛⲉ ⲉⲛϩⲓⲥⲉ ϩⲁⲣⲟⲛ . ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲣⲉϥⲧⲁ
ⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲭⲣⲟⲛⲟⲥ.
ⲁⲩⲱ ⲉ̄ⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲣ̄ⲛⲟϥⲣⲉ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲣⲟⲛ.
ϩⲱⲥ ⲥⲁⲉⲓⲛ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲥ . ϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲩⲟ
ⲉⲓϣ. ⲡⲁⲓ̈ ⲉ̄ⲧⲟⲩⲛⲁⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉ̄ⲣⲟϥ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉⲧϥ̄
ⲛⲁⲣ̄ⲡⲁϩⲣⲉ ⲉ̄ⲣⲟⲟⲩ . ⲉ̄ϥⲣ̄ϩⲱⲃ ⲉ̄ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ̈
ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲁⲛ . ⲁⲗⲗⲁ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ
ⲉ̄ϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ . ϫⲉ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲉ̄ϥϣⲏⲡ
ⲁⲓⲥⲱⲧⲙ ⲉ̄ⲣⲟⲕ , ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩϫⲁⲓ̈
ⲁⲓ̈ⲃⲟⲏⲑⲉⲓ̈ ⲉ̄ⲣⲟⲕ. Ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ

Bibl. Nazionale Neapel. Cod. Borg. CCL.

ⲙⲁ

[Ⲧ]ⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲙⲉϩϫⲟⲩⲧⲏ ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ
[ⲁ]ⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲣⲁⲕⲟⲧⲉ
ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲛ̄ϣⲁ (sic) ⲙⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲁⲙⲏⲛ̄:

Ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉϥϩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙ̄ⲡϣⲁ
ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲛⲏⲧⲛ̄
ⲙ̄ⲡⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ. ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲣⲟ
ⲧⲣⲉⲡⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲥⲃⲧⲉⲧⲏⲩⲧⲛ̄. ϯⲛⲁϩⲧⲙ
ⲛⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ ⲉⲓ
ϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϩⲱ. ϫⲉ ⲁⲙⲏⲓⲧⲛ̄ ⲛⲧⲛ̄ⲧⲉⲗⲏⲗ
ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϯⲗⲟⲩⲗⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩ
ϫⲁⲓ̈. ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲣⲉⲩⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲡⲉⲓⲣⲁ
ϣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ϩⲛ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲓⲙ. ⲉⲛⲉ
ⲥⲱⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲧⲏⲣⲛ̄ ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲩ ϩⲓ ⲟⲩ
ⲥⲟⲡ ϩⲱⲥ ⲉⲛϩⲛ ⲟⲩⲏⲓ̈ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ. ⲁⲩⲱ
ϩⲱⲥ ⲉ̄ⲟⲩⲛⲧⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ
ⲉⲛⲟⲩⲱⲙ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲡⲁⲥⲭⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ.

Ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲏ ⲟⲩⲡⲉⲧⲛⲟⲧⲙ̄ ⲕⲁⲧⲁ
ⲧⲙⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲣⲉ
ϩⲉⲛⲥⲛⲏⲩ ⲟⲩⲱϩ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ.

Ⲉⲛϣⲁⲛⲭⲣⲱ ⲅⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲥⲙⲟⲧ. ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡϫⲟ
ⲉⲓⲥ ϩⲱⲥ ⲉϥϩⲛ̄ ⲧⲉⲛⲙⲏⲧⲉ · ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ
ⲉⲣⲏⲧ. ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲱⲧⲙ̄ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲛⲱϣ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲉⲣⲟϥ. ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲧⲁⲩⲟ ⲙ̄ⲡϩⲁⲙⲏⲛ. ϥⲛⲁ
ϫⲟⲟⲥ. ϫⲉ ⲉⲓⲥ ϩⲏⲏⲧⲉ ϯⲙ̄ⲡⲉⲓⲙⲁ ⲛⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁ
ⲧⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ ⲟⲩⲥⲟⲟⲩⲧⲛ̄ ϥϩⲁϩⲧⲏⲩ
ⲛⲑⲉ ⲛϩⲏⲗⲓⲁⲥ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧϫⲱ

ⲙ̅ⲃ̅

ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ϥⲟⲛϩ ⲛ̅ϭⲓ̈ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲛ̅ϭⲟⲙ ⲡ[ⲉⲛ]
ⲧⲁⲓⲁϩⲉⲣⲁⲧ ⲙ̅ⲡⲉϥⲙ̅ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ . ⲁⲩⲱ ϥϩ[ⲁ]ϩ
ⲧⲛ̅ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟ ⲛ̅ϩⲙ̅ϩⲁⲗ ⲛⲁϥ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲉ
ⲛ̅ⲑⲉ ⲙ̅ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ
ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙ̅ⲙⲟⲥ.
ϫⲉ ⲉϣϫⲉ ⲧⲉⲧⲛ̅ϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲁ ⲧⲇⲟⲕⲓⲙⲏ ⲙⲡⲉ
ⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲧϣⲁϫⲉ ⲛ̅ϩⲏⲧ .   ϥⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲡⲁⲛ
Ⲧⲱⲥ ϩⲁϩⲧⲏⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲉⲛⲧⲱⲃ̅ϩ̅ ⲙⲙⲟϥ ⲕⲁ
ⲧⲁ ⲡⲉϥⲛⲟϭ ⲛⲛⲁ .   ⲉⲛϣⲁⲛⲥⲱⲧⲙ̅ ⲛⲥⲁ
sic ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛ̅ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ . ⲛϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ϩⲙ̅
ⲡⲉⲟⲩⲉⲓϣ ⲙ̅ⲡϣⲁ .   ⲛ̅ⲧⲛ̅ⲡⲁⲣϩⲓⲥⲧⲁ ⲛ̅
ⲛⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲛ̅ⲟⲩⲑⲩⲥⲓ̅ⲁ ⲉⲥⲟⲛϩ ⲉⲥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲥⲣ̅
ⲁⲛⲁϥ ⲙ̅ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲛϣⲙϣⲉ ⲛ̅ⲣⲙ̅ϩⲏⲧ .
Ⲧⲛ̅ⲛⲁⲛⲟϫⲛ̅ ⲇⲉ ⲙⲛ̅ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲛ̅ⲑⲉ ⲛ̅ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏ
ⲧⲏⲥ . ⲉⲛϫⲓ ϩⲛ̅ ⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙⲡ̅ⲛ̅ⲓⲕⲏ ⲉⲧϥⲛⲁ
ⲭⲟⲣⲏⲅⲉⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲥ ⲛⲁⲛ . ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲉⲛϣⲁⲛⲟⲩ
ⲱⲙ ⲛ̅ⲧⲛ̅ϭⲱ ϩⲁϩⲧⲏϥ ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ .
ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲛ̅ⲧⲙ̅ⲡⲣⲟⲇⲓⲇⲟⲩ ⲛⲧⲙⲉ ϩⲓⲧⲛ ϩⲉⲛ
ⲙⲉⲉⲩⲉ̅ . ⲙⲛ ϩⲉⲛϣϫϣⲃⲱ ⲛ̅ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ̈ . ⲛ̅ⲑⲉ
ⲙ̅ⲡⲉⲃⲓⲏⲛ ⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲥ . ⲛⲧⲁ ⲡⲁⲓ̈ ⲅⲁⲣ ϣⲱⲡⲉ
ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲙ̅ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲙ ⲙ̅ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ
ϩⲛ̅ ⲟⲩⲙⲛⲧⲣⲉϥⲣ̅ϩⲟⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲧϣϣⲉ .
ⲁⲩⲱ ϫⲉ ϥⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲡⲥⲱⲧⲏⲣ ⲁⲛ ϩⲙ ⲡⲉϥϩⲏⲧ
ⲧⲏⲣϥ̅ . ⲁⲗⲗⲁ ⲉϥⲛⲏϫ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲡⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲉϥϭⲱϣⲧ ⲉⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲛⲧⲁϥϫⲱⲣⲡ ⲉⲣⲟϥ .
[Ⲟ]ⲩⲁⲧϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲓϩⲉ ⲧⲏⲣⲥ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲛⲧⲓⲇⲓⲕⲟⲥ

Fragment des 1. Festbriefes.

„Dies sind die Briefe unseres heiligen Vaters, Apa Athanasius, des Erzbischofs von Alexandrien, wegen des heiligen Osterfestes.

Die rechte Zeit fordert uns auf, o meine Geliebten, das Fest zu feiern. Aufgegangen ist uns die Sonne der Gerechtigkeit[1]; sie zeigt uns an die rechte Zeit des Osterfestes durch ihre heiligen Strahlen. Es geziemt sich am Osterfeste zu leuchten durch den Gehorsam nach dem Willen Gottes, damit die rechte Zeit nicht vergehe und mit ihr die Freude des Festes.

Denn es ist nothwendig die rechte Zeit zu kennen und eine Sache ist es, gehörig zu den Handlungen der Tugend, nach dem Worte des seligen Paulus, indem er seinen Jünger unterwies; er lehrte ihn die rechte Zeit kennen, indem er sprach: „„Halte dich bereit, ob zur rechten Zeit, ob zur Unzeit!““[2])

So verstehen wir es im Griechischen. Er sagte aber dies, damit, wenn er beides wisse, er thue was nützlich sei für die rechte Zeit, den Tadel aber der Unzeit fliehe, nach dem Worte des weisen Salomo.[3])

Der Gott des Weltalls, der unser Herr und unser Heiland ist, Jesus Christus, hat alle Dinge getrennt nach der rechten Zeit und Stunde. Dies ist die wahre Weisheit Gottes[4]), unser Herr Jesus, der König unser Aller. Sie dringt ein in die Seelen der Heiligen zur rechten Zeit und nicht zur Unzeit und lässt sie Gottes Freunde und Propheten werden.

Desswegen beteten viele darum, indem sie sprachen: „„Wer verkauft zu Zion das Heil Israels?““[5])

Und ferner betete die Braut in dem Liede der Lieder, indem sie sprach: „„Wer wird dich mir geben, mein Bruder,

---

[1]) Mal. 3, 20.
[2]) II Tim. 4, 2.
[3]) Koh. 3, 1.
[4]) I Cor. 1, 24.
[5]) Ps. 52, 7.

zu saugen an den Brüsten meiner Mutter?““[1]) Eure Mutter kennt den Nutzen, der entsteht für die Seelen durch den Glauben des Heilands und sie hat grosses Verlangen zu schauen diese grosse Sache, wie geschrieben steht: „Viele Propheten und Gerechte begehrten zu sehen, was ihr sehet und haben es nicht gesehen und zu hören, was ihr hört und haben es nicht gehört.“[2])

Sie spricht aber also: „Wer wird dich mir geben zu saugen an den Brüsten meiner Mutter?“[1]) Dieser ist es, damit er Mensch werde und die Leiden für uns auf sich nehme. Aber er ist der Schöpfer der rechten Zeiten und Stunden und weiss besser als wir was uns nützt, wie ein guter Arzt die rechte Zeit kennt; dieser, den hören werden, die er heilen wird, arbeitet zu unserem Heile nicht zur Unzeit, sondern zu rechten Zeit, indem er spricht: „„Zur rechten Zeit habe ich dich gehört und am Tage des Heils habe ich dir geholfen!““[3]) Desshalb . . . der selige [Paulus]

Fragment des 25. Festbriefes.

„Dies ist der 25. Brief des glückseligen Athanasius, des Erzbischofs von Alexandrien wegen des heiligen Osterfestes. Im Frieden. Amen.

Da die Zeit des Festes nahe ist, welches ist die Zeit euch seinen Tag zu verkündigen gemäss der Gewohnheit und euch aufzumuntern euch vorzubereiten, will ich singen die Worte des heiligen David, indem ich also spreche: „„Kommt, lasst uns dem Herrn frohlocken und jauchzen Gotte unserem Heil!““[4]) damit, indem eine solche Freude verkündigt wird in allen Kirchen, wir uns alle mit einander versammeln auf einmal, als seien wir in einem und demselben Hause und als hätten wir denselben Glauben und ässen dasselbe Passah. Denn es ist etwas Schönes und Liebliches nach dem Zeugniss

---

[1]) Cant. 8, 1.
[2]) Matth. 13, 17. Luc. 10, 24. Cant. 8, 1.
[3]) Jes. 49, 8.
[4]) Ps. 94, 1.

des Psalmensängers, wenn Brüder an einem Orte wohnen.[1]) Wenn wir uns dieser Weise bedienen, so ist der Herr wie in unserer Mitte, wie er es versprochen und er hört uns, wenn wir zu ihm rufen. Und wenn wir sprechen das Amen, wird er sprechen: „Siehe, ich bin an diesem Orte.“ Diejenigen, welche zu ihm stehen in Gerechtigkeit bei denen ist er, wie bei Elias dem Propheten, welcher spricht: „„Es lebt der Herr der Heerschaaren, vor dem ich stehe.““[2]) Und er ist bei jedermann, der ihm in Wahrheit ein Knecht ist wie der glückselige Apostel Paulus, welcher ihn freimüthig bekennt, indem er spricht: „„Suchet ihr doch nach einer Probe von Christo, der in mir redet.““[3]) Er wird überhaupt mit uns sein, wenn wir ihn bitten nach seiner grossen Barmherzigkeit, wenn wir auf den Apostel hören zu jeder Zeit, besonders aber zur Zeit des Festes und wir unsere Leiber bereiten zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer, unserem freien Gottesdienste. Wir wollen uns beugen vor dem Herrn wie seine Jünger und empfangen von der geistigen Speise, die er uns geben wird, nur wenn wir essen und bleiben bei ihm in Beständigkeit und nicht preisgeben die Wahrheit durch Gedanken und Fabeln der Juden wie der elende Judas. Solches geschah mit ihm, weil er das Passah nicht ass mit Furcht wie es sich geziemt und nicht glaubte mit seinem ganzen Herzen, sondern seine Vernunft wegwarf und auf den Teufel achtete, welcher ihn schlug. So schamlos ist der Feind“ . . . . . .

---

[1]) Ps. 132, 1.
[2]) III Reg. 18, 15.
[3]) 2 Cor. 13, 3.

St. Petersburg, den 15/27. September 1897.

Psalm IX u. X und andres Maccabaeische.

Von A. Merx.

Vor einem halben Jahrhundert war unter dem Einflusse von Gesenius die Annahme maccabäischer Psalmen so verpönt, dass es fast als Ketzerei galt sie zuzulassen trotz so illustrer Vorgänger wie Theodor von Mopsueste, Rudinger und Calvin. Hupfeld's Verzicht auf genauere Zeitbestimmungen, was man negative Critik nannte, empfahl sich der Bequemlichkeit, aber er befriedigte nicht. Hitzigs positive Aufstellungen schreckten durch ihr Zuviel ab, als ich aber einmal ein Gespräch mit ihm darüber führte und ihm sagte, dass ich, obwohl in Hupfeld's Anschauungen erzogen, doch immer mehr zur Ueberzeugung komme, dass viele Psalmen mindestens maccabäische Bezüge aufweisen, da erwiderte er mir: Ich bin ein Menschenalter zu früh gekommen, Sie werden sehen, dass sehr bald alle Welt mir Recht geben wird. Auf seine historischen Combinationen für den einzelnen Psalm legte er selbst keinen übertriebenen Werth. Er hat richtig vorausgesehen, formulierte doch jüngst Jemand das Problem so, dass es ungewisser sei, ob vorexilische Psalmen vorhanden sind, als es sicher ist, dass die meisten ganz junger Zeit angehören. Einen tüchtigen Schritt haben dann Reuss und Giesebrecht gethan. Ich glaube hier zeigen zu können, dass selbst im ersten Psalmenbuch maccabäische Umarbeitungen an älteren Liedern, die schon eine Sammlung bildeten, vorgenommen sind, wie in Ps. 2 dem Buche auch ein Lied spätester Zeit vorangestellt ist.

Als Matthaeus Polus 1713 seine Synopsis Criticorum schrieb, hatte noch kein Exeget von denen, welche er an-

führt, bemerkt, dass in dem neunten und zehnten Psalme ein alphabetisches Gebilde vorliegt, auf Grund des Zeugnisses der Septuaginta war aber schon die Frage behandelt, ob die zwei von den Masorethen getrennten Lieder eine Einheit bilden sollten oder nicht. Er entscheidet sich für die Trennung der Lieder, weil Ps. 9 einen heitern Inhalt habe, Ps. 10 aber einen klagenden, und meint, Ps. 9 handle von äussern Feinden der Israeliten, Ps. 10 von innern, die Septuaginta habe aber die Lieder zu einem zusammengezogen, weil Ps. 10 keine eigene Ueberschrift habe.

Nach Hupfeld's Angabe war es Bellermann, der 1813 die durchgehende alphabetische Strophenanlage in seiner Metrik der Hebraeer zur Geltung brachte, aber wie Hupfeld mit Recht bemerkt, auf einem falschen Wege war, wenn er die fehlenden alphabetischen Anfangsworte der Strophen durch allerlei gewaltsame Textänderungen herauszubringen suchte [1]). Jedenfalls war durch die Erkenntniss der alphabetischen Anlage dieser Gedichte sowie durch die Einsicht, dass diese Grundanlage zerstört worden ist, ein neues wichtiges, wenn nicht sogar völlig entscheidendes Element in die Untersuchung eingeführt.

Der Kritiker, welcher in der Psalmenauslegung luftreinigend gewirkt hat, — ich meine Justus Olshausen — hat sich durch eine Vorspiegelung, wie die Ewalds, dass der Dichter vor Vollendung der alphabetischen Kunst unterbrochen sei, so dass wir ein formell unvollendetes Gedicht vor uns hätten, nicht weiter irritieren lassen. Es ist ja überhaupt thöricht, bei diesen einfachen alphabetischen Liedern von einer Kunst zu reden, ein Hebräer wird doch in seiner Muttersprache so geübt sein, dass er für jede Strophe ohne Mühe nach der alphabetischen Buchstabenfolge ein passendes Anfangswort findet, wenigstens hat man solche Aufgaben mir schon in der Prima eines deutschen Gymnasiums zugemuthet, und sie sind gelöst worden, ohne dass das für eine Kunst angesehen wäre. Statt dessen hat Olshausen direct gesagt,

---

[1]) Ich kann mir darnm auch die von Abbott gemachten Vorschläge nicht aneignen. Stade Ztschr. 1896 p. 292. Auch Nahum muss sich jetzt solche Restauration gefallen lassen.

dass die alphabetische Ordnung zerstört worden ist, und dass in Folge dieser Behandlung es keinen Werth mehr habe, die ursprünglich zusammengehörigen Theile in Ps. IX und X, nachdem sie einmal auseinander genommen sind, wieder zu vereinigen. Dies letztere Urtheil hat freilich seine Bedenken, da der Septuagintatext noch geeinigt zeigt, was der hebräische trennt, aber es liegt ihm die Einsicht zu Grunde, dass der Inhalt der hebräisch getrennten Lieder in Wahrheit nicht gleichartig ist. Und wenn Olshausen fortfährt: „Vielmehr stellt sich Ps. IX als ein im Ganzen geschickt restaurirtes und in sich wohl abgerundetes Gedicht dar, welches man nur etwa um die beiden letzten Verse verkürzt zu sehen wünscht, weil deren Inhalt nicht recht zu dem durch Nichts gestörten Gange des vorhergehenden Dankliedes stimmt," — so lässt er den kritischen Faden fallen, denn woher weiss er, dass das Lied „restaurirt" ist? Gehört es nicht vielmehr der alten Grundlage an, die unzerstört geblieben ist, so weit nicht die Alphabetstörung in der ד und ה Strophe auf das Gegentheil schliessen lässt? Sagt nicht Olshausen selbst, dass auch dies Stück von grossen Zerstörungen betroffen ist? Wie kann man da von einem geschickt restaurirtem Gedichte reden?

Mit Olshausen will auch Hitzig die beiden Psalmen trotz des ursprünglich durchgehenden Alphabetes nicht als ein Gedicht angesehen wissen, ihm erscheinen die beiden Psalmen als „zwei coordinirte Hälften Eines Ganzen höherer Einheit". Mit dem Alphabet findet er sich in seltsamer Weise ab. Er weist das Lied wegen der rauhen abgebrochenen Sprache, wegen der Gedrungenheit des Ausdrucks und des eigenthümlichen Sprachschatzes (wie בצרה und חלכה) in die frühesten Zeiten der Psalmendichtung, und wenn dem die — vor Jeremias nicht vorkommende — alphabetische Anordnung zu widersprechen scheine, so werde das durch den Umstand aufgehoben, „dass das Ordnen nach der Consonantenfolge sehr frei gehandhabt und nicht durchgeführt" sei. Kann man das zugeben angesichts der Thatsache, die der Textabdruck aufweist, dass א—ג, ו—י richtig stehen und dann ל correct weitergeht, während da, wo die Alphabetfolge

zerbrochen ist, also in ד—ה von Vs. 7 an der Text verworren ist, und in der die כ Strophe ersetzenden Schlussstrophe von Ps. IX die Sinnentwicklung hapert? Und ist es weiter glaublich, dass der Dichter von מ—צ sechs Strophen — darunter aber nur zwei als Tetrastichen, die übrigen vier als Tristichen — ohne Alphabet schreibt und dabei die Consonanten weiterzählt, um mit ק richtig wieder in die Reihe zu kommen? Hier muss man doch gegen Hitzig's freie Handhabung und für Olshausen's Zerstörung entscheiden.

Auch Delitzsch will die völlige Einheit beider Lieder nicht gelten lassen, lehrt aber nicht, wie man die Einheit des Alphabetes erklären kann, welche bei Olshausen's Auffassung erklärlich ist, da er von einer ursprünglichen Einheit ausgeht, die durch Ueberarbeitung in zwei Stücke zerlegt sei, die nun wieder zusammenzubringen, nachdem durch den Ueberarbeiter etwas Neues daraus gemacht sei, keinen Werth habe. Alle diese Ausleger müssen doch einen starken Eindruck von der Verschiedenheit der Lieder empfangen haben, wenn sie auf der masorethischen Trennung in zwei Gedichte bestehen. Und das kann man ihnen nicht verargen, wenn man weiss, wie der Gedankengang von den Bearbeitern vorgestellt wird, welche die Einheit durchführen zu können glauben.

Ihr Hauptvertreter ist Hupfeld, und man kann nichts Verzwickteres aussinnen, als seine Construction des Gedankenganges, den er so darstellt:

„I. 1 Vs. 2. 3 (Str. א) Eingang: Ankündigung eines Loblieds, 2 Vs. 4—7 (Str. ב, ג) Grund und Gegenstand des Preises (mit כי) die oft erfahrene Gerechtigkeit Gottes [— von der freilich keine Silbe dasteht, der Text spricht von einem einzeln בשוב אויבי אחור, und das ist das πρῶτον ψεῦδος von Hupfeld's Aufbau] zunächst persönlich, dann Vs. 6 ff. mit allgemeiner Wendung auf Feinde des israelitischen Volkes überhaupt. 3 Vs. 8—11 Str. ה und ו, Jahveh wird auch fernerhin richten und Beschützer der Armen und Unterdrückten sein[1]) 4. Vs. 12—15 Anwendung

[1]) Hier liest Hupfeld Vs. 10 mit Mas. ויהי, die LXX aber las

des Vorhergehenden: a. allgemein, Aufforderung aller Frommen zum Preise etc., b. persönliche Anwendung . . . im flehenden Tone: Bitte auch ihn (!) zu retten, damit er Gott preisen könne [— was doch in offenbarem Widerspruche mit ו steht, so dass der Dichter in wenigen Stichen ganz aus der Stimmung gefallen wäre].

II, Vs. 16 ff. Motivirung [für was?!] durch kürzere abermalige (!) Betrachtung des Waltens der Gerechtigkeit Gottes . . . . 1. zuerst Vs. 16, 17 (Str. ט) als Erfahrungssatz in Perfectis, [Hupfeld übersetzt daher טבעו durch Praes.: es versinken die Heiden!], — 2. Vs. 18, 19 (Str. י) als Ueberzeugung von der Zukunft in Futuris, — 3. Anwendung auf die Gegenwart in der Schlussbitte mit קומה. Hierauf bricht Ps. X das bittre Gefühl der Gegenwart nochmals stärker hervor [IX, 3 wollte der Dichter jubeln, weil die Feinde weichen!], das sich zuerst in schweren Klagen über das von Gott geduldete Unwesen einer ruchlosen Frevlerrotte ergiesst [wie passt das zu IX, 8, 11, 12?], dann in Aufforderung Gottes zum Einschreiten übergeht und endlich im Vertrauen auf die göttliche Gerechtigkeit wieder seine Beruhigung findet, [die doch IX, 17 schon da war].

Dem gegenüber ist es ganz natürlich, dass Baethgen - nach Darlegung des Sachverhaltes d. h. „des auffallenden Wechsels zwischen Triumph und schwerer Klage sowie der ganz verschiedenen vorausgesetzten historischen Verhältnisse“ zu dem Ausspruche kommt: „Alle diese auffallenden Erscheinungen befriedigend zu lösen ist nicht mehr möglich“, wobei ich allerdings zusetzen muss, wenn man den Hebel nicht an der richtigen Stelle ansetzt. Wo aber ist der Ansatzpunkt? Baethgen urtheilt, der Einschub X, 1—15 und der Ausfall der Strophen כ — צ könne zufällig sein, — das aber kann ich nicht anerkennen. Eine Lücke kann durch Zufall entstehen, mag dieser Zufall im Abreissen, im Wurmfrass oder in einem übergeschütteten Tintenfasse bestehen, ein Einschub aber entsteht nicht durch Zufall, sondern ist

---

וַיְהִי und davon hängt das Weitere ab. Das וְיִבְטְחוּ Vs. 11 drückt auch LXX aus. Der Commentar berührt das gar nicht.

eine mit Bewusstsein vollzogene beabsichtigte Handlung. Also nicht, wie Baethgen sagt, „kann ein späterer Bearbeiter absichtlich dem Psalm seine jetzige Gestalt gegeben haben“, sondern er muss es absichtlich gethan haben, fraglich bleibt nur, ob er einen lückenhaft vorliegenden Text ergänzte, oder von einem vollständigen etwas wegschnitt und seine Arbeit an die Stelle des Weggeschnittenen setzte. Der Einsatz ist also unzweifelhaft absichtlich, und dann haben wir allen Grund mit Baethgen zu sagen: „Der Anlass dazu muss in den Zeitverhältnissen des Ergänzers gelegen haben.“ Das ist der Punkt, wo der Hebel anzusetzen ist, und der Ergänzer oder Umarbeiter sagt deutlich genug, weshalb und wann er geschrieben hat. Ich lasse nun dem Psalm folgen, die Einschübe deutsch cursiv gedruckt und die Vocale da beigefügt, wo der masorethische Text nicht richtig vocalisirt ist.

Ps. IX und X.

1. לַמנצח על מוּת לבן מזמור לדוד:

2. **א**ודה יהוה בכל־לבי
אספרה כל נפלאותיך
3. אשמחה ואעלצה בך
אזמרה שמך עליון

4. **ב**שוב אויבי אחור
יכשלו ויאבדו מפניך
5. כי עשית משפטי ודיני
ישבת לכסא שופט צדק

6. **ג**ערת גוים אבדת[1]) רשע
שמם מחית לעולם ועד

. . . . .

7. האויב המּ חרבות לנצח[2])

. . . . .

---

1) אבדה LXX καὶ ἀπώλετο.

2) LXX τοῦ ἐχθροῦ ἐξέλιπον αἱ ῥομφαῖαι εἰς τέλος.

ועָרִים נָתַשְׁתָּ אָבַד זִכְרָם הֵמָּה[1])

(דה)

. . . . . .

. . . . . .

8. ויהוה לעולם ישב
כונן למשפט[2]) כסאו
9. והוא ישפט תבל בצדק
ידין לאמים במישרים

10. וַיְהִי[3]) יהוה משגב לדך
משגב לעתות[4]) בצרה
11. ויבטחו בך יודעי שמך
כי לא עזבת דרשיך יהוה

12. זמרו ליהוה יושב ציון
הגידו בעמים עלילותיו
13. כי דורש דמים תַּאֲוָתָם[5]) זכר
לא שכח צעקת עניים

14 חָנְנֵנִי[6]) יהוה רָאָה[7]) עניי משנאי
מרוממי משערי מות
15. למען אספרה כל תהלתיך
בשערי בת ציון אגילה בישועתך

16. טבעו גוים בשחת עשו
ברשת זו טמנו נלכדה רגלם
17. נודע יהוה משפט עשה
בפעל כפיו נוקש רשע הגיון סלה[8])

18. ישובו רשעים לשאולה
כל גוים שכחי אלהים

---

[1]) המה LXX μετ' ἤχου.

[2]) לישפט ? LXX ἐν κρίσει.

[3]) וַיְהִי LXX καὶ ἐγένετο.

[4]) לעתות ἐν εὐκαιρίαις also בעתות.

[5]) M. hat für תַּאֲוָתָם nur אוֹתָם. vgl. X, 17.

[6]) M. חָנְנֵנִי. Der folgende Personenwechsel wie Vs. 2.

[7]) M. רְאֵה.

[8]) Die Deutung des סלה, welche Sommer in seinen „Biblischen Abhandlungen“ gegeben hat, ist so evident, dass man sie sich auch durch neuere Versuche nicht wieder sollte entreissen lassen.

19. כי לא לנצח ישכח אביון
תקות עניים תאבד לעד

(כ) 20. קומה יהוה אל יעז אנוש
ישפטו גוים על פניך
21. שיתה יהוה מורה להם
ידעו גוים אנוש המה סלה

X. 1. למה יהוה תעמד ברחוק
תעלים לעתות בצרה
2. בגאות רשע ידלק עני
יתפשו במזמות זו חשבו

(מ) 3. כי הלל[1]) רשע על תאות נפשו
ברך
ובצע נאץ[2]) יהוה
4. רשע כגבה אפו בל ידרש
אין אלהים כל מזמותיו

(נ) 5. יצלחו[3]) דרכיו בכל עת
מרום[4]) משפטיך מנגדו
כל צורריו יפיח בהם
. . . .

(ס) 6. אמר בלבו בל אמוט
לדר ודר אשר לא ברע
7. אלה פיהו מלא ומרמות ותך
תחת לשונו עמל ואון

(ע) 8. ישב במארב חצרים
במסתרים יהרג נקי
עיניו לחלכה יצפנה[5])
. . . .

---

[1]) Ist הלל Euphemismus? Neben הוללים schwerlich!

[2]) Hier ist nach Vs. 13 ברך als zu lesen verordnet, für נאץ, das den wahren Sinn giebt. Darum ist ברך als sopherische Anweisung mit kleinen Typen darüber gesetzt.

[3]) M. יחילו. Conjectur Lagarde's Symmicta I 167.

[4]) Hier schlägt Abbott vor ברי zu lesen, aber der Atheist hat sie nie besessen. Stade's Zeitschrft. 1896 P. 292. Sinn: Ihn trifft nicht Strafe.

[5]) M. יצפנו. Es ist Femininform mit י wie ויחמנה Genes 30, 38.

(פ) 9. יארב במסתר כאריה בסכה
יארב לחטוף עני
יחטוף עני במשכו ברשתו
. . . .

(צ) 10. ודכה ישח[1]
ונפל בעצומיו חלכאים
11. אמר בלבו שכח אל
הסתיר פניו בל ראה לנצח

12. קומה יהוה אל נשא ידך
אל תשכח ענוים
13. על מה נאץ[2] רשע אלהים
אמר בלבו לא תדרש

14. ראיתה כי אתה[3] עמל וכעס (תביט)
יִבְטַח[4] לתת בידך
עליך יעזב חלכה
יתום אתה היית עוזר

15. שבר[5] זרוע רשע ורע
תדרש רשעו בל תמצא
16. יהוה מלך עולם ועד
אבדו גוים מארצו

17. תאות ענוים שמעת יהוה
תכין לִבְּךָ[6] תקשיב אונך
18. לשפט יתום ודך
בל יוסיף עוד לערוץ אנוש מן הארץ:

---

1) Diese zwei Worte sind unverständlich.

2) Beachte נאץ neben 10, 3.

3) M. אַתָּה.

ת

4) M. תַּבִּיט, das ich für Rest von יבטח halte, wobei die Lesart ת und י schwankte.

5) Die von Hitzig gewählte Vocalisation שְׁבֹר stellt nur scheinbar Einheit her, die Strophe geht mit dem Anfang von Ps. IX zusammen. wo ein Sieg erfochten war.

6) M. לִבָּם, ob moralisierende Sopherlesart?

Psalm IX u. X.

א 2. Ich will bekennen, Jahveh mit meinem ganzen Sinn,
ich will erzählen alle Deine Wunder,
3. ich will mich freuen und jubeln über Dich,
ich will singen Deinen Namen, Höchster,

ב 4. Ueber das Zurückweichen meiner Feinde nach hinten,
da sie strauchelten und vor Deinem Antlitz untergingen,
5. denn Du hast mein Gericht und Recht geschafft,
auf dem Richterstuhl gesessen als gerechter Richter.

ג 6. *Du hast Heiden bedroht, einen Frevler vernichtet,*
ihre Namen hast Du ausgewischt für immer und ewig.[1])

(דה) 7. . . . .
8. *Und Jahve hat für Ewig gesessen,*
. *Hat seinen Thron zum Gerichte gestellt*
9. *Und er wird den Erdkreis in Gerechtigkeit richten*
Und Nationen in Gradheit beurtheilen.

10. Und es wurde Jahveh eine Burg für den Elenden,
eine Burg für die Zeiten des Abgeschnittenseins.
11. und es mögen trauen auf Dich die Kenner Deines Namens,
denn Du hast nicht verlassen, die Dich suchen, Jahve.

12. Singet dem Jahve, Zionbewohner,
Verkündet unter den Stämmen seine Grossthaten,
13. denn ein Bluträcher hat ihres Verlangens gedacht,
nicht vergessen das Schreien der Gedrückten.

---

[1]) Da für drei vierzeilige Strophen von ג bis ה nur 8 Zeilen vorhanden sind, so fehlen vier Stichen. Dem correspondirt, dass Vers 7 unverständlich ist, wogegen Vs. 8 u. 9 übersetzt werden können, aber sich alphabetisch nicht fügen, also sicher die Anfangsstichen mit ד und ה verloren sind. In המה oder האויב könnte ein Stichenanfang für ה stecken. Von einer verlässlichen Herstellung kann hier also keine Rede sein.

ח 14. Es hat sich Jahveh mein erbarmt, mein Elend von meinen Hassern gesehen,
der mich von den Thoren des Todes hoch hält,
15. damit ich all Dein Lob erzähle,
in den Thoren der Bewohnerschaft Zions über Deine rettende That jauchze.

ט 16. Versunken sind die Heiden in der Grube, die sie gemacht haben,
In dem Netz, das sie verborgen haben, hat sich ihr Fuss gefangen.
17. Jahveh hat sich zu erkennen gegeben, Gericht hat er gehalten,
in dem Werk seiner Hände hat sich ein Gottloser verstrickt.
(Saitenspiel, Trompetenstoss.)

18. Gottlose werden zum Hades zurückkehren,
alle Heiden, die Gott vergessen,
19 denn nicht auf immer wird der Bettler vergessen werden,
(nicht) auf ewig die Hoffnung der Elenden schwinden.

[כ] 20. *Steh auf, Jahve, nicht erfreche sich ein Mensch,*
gerichtet werden mögen Heiden vor Deinem Antlitz,
21. *setze Jahveh ihnen einen Meister,*
wissen sollen Heiden: Sie sind Menschen.
(Trompetenstoss.)

ל X 1. *Warum Jahve stehst du in der Ferne?*
Verhüllst dein Angesicht für die Zeiten des Abgeschnittenseins?
2. *Durch den Uebermuth eines Frevlers erglüht ein Geduckter,*
Mögen sie gefasst werden in den Frevelgedanken, die sie ersinnen.

[מ] 3. *Denn es prahlt ein Frevler nach der Lust seiner Seele.*
Und ein Beutemacher lästert Jahveh,

4 *Ein Frevler nach seiner Hochnäsigkeit (denkt): Er wird nicht rächen,*
Es giebt keinen Gott, ist die Summa seiner Frevelgedanken.

(נ) 5. *Seine Wege gedeihen zu aller Zeit,*
Deine Gerichte liegen hoch über seinem Horizonte,
alle seine Dränger, er bläst darauf,
. . . .

[ס] 6. *Er denkt bei sich: Ich werde nicht wanken,*
der ich von Geschlecht zu Geschlecht nicht im Unglück bin, —
7. *von Fluch ist sein Mund voll, und Trug und Gewalt,*
unter seiner Zunge ist Qual und Frevel.

[ע] 8. *Er sitzt im Hinterhalt der Höfe (lauernd),*
in Verstecken tödtet er einen Schuldlosen,
seine Augen spähen auf den Jammervollen
. . . .

[פ] 9. *Er lauert im Versteck, wie ein Löwe im Dickicht,*
er lauert um den Gedrückten zu packen,
er packt den Gedrückten, indem er an seinem Netze zieht,
. . . .

[צ] 10. . . . .
und es fallen durch seine Stärke Jammervolle,
11. *er hat bei sich gedacht: Gott hat vergessen,*
sein Antlitz verhüllt, er hat nimmermehr gesehen.

ק 12. Steh auf Jahveh, Gott erhebe deine Hand,
vergiss doch nicht Elende,
13. auf was hin hat ein Frevler Gott gelästert,
bei sich gedacht: du wirst nicht rächen?

ר 14. Du hast gesehen, dass bei ihm Qual und Gram ist.
Er wird vertrauen, dass er es in deine Hand lege,
Dir wird es ein Jammervoller überlassen,
einem Verwaisten bist Du Helfer gewesen.

ש 15. Er hat den Arm eines Frevlers und Bösen zerbrochen.
sucht man seinen Frevel, so wird man ihn nicht finden.
16. Jahveh ist König für immer und ewig;
es sind Heiden aus seinem Land geschwunden.

ת 17. Das Verlangen von Elenden hast Du gehört Jahveh,
richte dein Herz, neige dein Ohr,
18. einem Verwaisten und Gedrückten Recht zu schaffen,
fürder mag nicht ein Mensch von der Erde vergewaltigen.

Ziehen wir das Hauptstück, die Strophen מ—צ in Betracht: Da ist ein Feind des Gesetzes (רשע), der nach Herzenslust bramarbasirt הלל, er ist ein Plusmacher בצע, der Jahveh lästert — denn dass ברך nur euphemistische Lesevorschrift für das nicht zu sprechende נאץ ist, sollte man doch nach 10, 13 ohne Widerspruch anerkennen —, der eine Vergeltung durch Jahveh läugnet בל ידרש, weil seine frevelhafte Gesammtphilosophie כל מזמותיו auf Atheismus אין אלהים hinausläuft. Dabei hat er Glück יחילו דרכיו (vielleicht יצלחו), Jahvehs Gerichte treffen ihn nicht מרום משפטיך מנגדו, und alle Gegner behandelt er mit Verachtung. Das Gefühl höchster Sicherheit begleitet ihn אמר בלבו בל אמוט, er flucht, betrügt und hinter seinen trügerischen Worten steckt für die Betrogenen Noth עמל, für ihn Frevel און. Seine Verfolgung richtet sich gegen Schuldlose, die er in Verstecken aufsucht במסתרים יהרג נקי — d. h. doch, dass ein נקי in מסתרים sich befindet, nicht aber dass der Mörder im מסתר ist, und es darf nicht mit Baethgen wegcorrigiert werden, — und um ihrer habhaft zu werden, sitzt er im Hinterhalte bei den Dörfern (ἐνεδρεύων παρὰ τὰς αὐλάς Symmachus), wie Baethgen richtig erklärt, um dann doch die ganze Lesart zu verwerfen, weil es auffallend erscheine, dass er es grade auf die Dorfbewohner abgesehen habe. Dies ist aber ein ganz zusammenhangswidriger Einwand, da er es auf einen נקי in מסתרים abgesehen hat, den er vom Hinterhalt aus fängt, wenn er, um Nahrungsmittel zu erhalten, sich den Dörfern oder besser

Hirtenlagern nähern muss. Da zieht er denn sein Netz zu und bringt ihn in seine Gewalt חטף Richt. 21, 21 und denkt: Gott hat vergessen. Aber was? Doch nicht etwa die einzelne Frevelthat? Dann müsste es heissen ישכח אל und nicht שכח אל, wie der Text bietet. Vielmehr bedeutet אמר בלבו שכח את, jener atheistische Gesetzesfeind denkt, dass Gott — als ein lediglich imaginäres Wesen — Israel vergessen hat mit allen seinen Ḥasidim und ihren Nöthen, wie der Gegensatz Vs. 12 אל תשכח ענוים deutlich zeigt, wo das Object neben dem Verbum steht. Der volle Atheist kommt dann zum Ausdruck in הסתיר פניו בל ראה לנצח d. h. Gott hat einen Schleier vor dem Gesicht und hat nimmermehr irgend etwas gesehen. Wem es aber bedenklich ist לנצח auf die Vergangenheit zu beziehen = in perpetuum bis zum Anfange der anfangslosen d. i. ewigen Welt, der muss בל ראה als unbestimmtes Praesens fassen: Er sieht es in Ewigkeit nicht, — doch ist בל mit Perf. Ausdruck für die Vergangenheit Ps. 21, 3; 58, 9 = Hiob 3, 16.

Nehmen wir hinzu noch die ebenfalls dem Bearbeiter zugehörige Strophe für כ, so sehen wir, dass ein Gericht über Heiden גוים gefordert wird, denen es zum Bewusstsein gebracht werden soll, dass sie Menschen — also keine anzubetenden Götter sind, – und aus der erhaltenen, aber in den gegenwärtigen Zusammenhang der כ und ל Strophe eingefugten ל Stophe erkennen wir, dass diese Heiden im Augenblicke, wo der Dichter schreibt, den Frommen quälen, und dass Jahveh unthätig zuschaut.

Als Situation des Ueberarbeiters ergiebt sich: Judaea ist von Heiden besetzt, die die Frommen, נקי, חלכה, דך, יתום, עני, אביון, verfolgen und tödten. Diese flüchten in Verstecke und werden dann beim Verkehre mit den חצרים Hirtenlagern abgefangen, das Haupt der Heiden ist ein frecher Atheist, voll von Lug, Betrug und Gewaltthat. Diese Schilderung ist in ein andres Gedicht eingesetzt, an dessen Beginn der Dichter Jahveh dafür preisen will, dass er ihm Sieg über seine Feinde verliehen hat, die zugleich auch die Jahvehs sind, und vor Jahvehs Antlitz eine Schlacht verloren haben. Die Gesammtsituation wird somit diese: Der Dichter hat einen

Sieg erfochten, da Jahveh die Heiden vertilgt und dem Dichter sein Recht geschafft hat IX, 4, 6. Da Jahveh ein gerechter Richter ist Vs. 8, so ward er וַיְהִי Vs. 10 dem Gedrückten — ein solcher ist auch der Dichter — eine Burg, und so mögen denn auch die übrigen, die Jahve's Namen kennen, — also die Israeliten — das Zutrauen hegen וְיִבְטְחוּ Vs. 11, dass du, Jahveh, deine Getreuen (דרשיך) nicht verlässt. Daraufhin soll der Bewohner Zions — und da liegt eine Besonderheit — Gott preisen, weil er Rächer des vergossenen Blutes — sagen wir gleich der jüdischen Glaubensmärtyrer geworden ist, weil er sich des Dichterfeldherrn angenommen hat (חָנְנֵנִי und רְאֵה von Baethgen nach Aquila und Hieronymus erkannt), der in Zions Thoren über den wundersamen Sieg, die ישועה die Jahve geleistet hat, jubeln will, also zur Zeit nicht in Jerusalem ist. Vs. 14, 15. Er hat gesehen, dass die Heiden versunken sind Vs. 16, טבעו Perfect., und ist überzeugt, dass die Gesetzesfeinde untergehen werden ישובו Futur. Vs. 18 und fordert Jahveh auf, sein Werk an den frechen Menschen zu vollenden Vs. 20.

Aber Jahveh zögert X, 1 und nun wird ihm die Schilderung des israelitischen Elendes vorgetragen, die wir besprochen haben, und die in die gleiche Bitte ausmündet wie Ps. IX, wenn es heisst: Das sehnsüchtige Wünschen der Frommen hast du Jahveh gehört, so hilf ihnen, nicht soll wieder ein erdgeborner Mensch Frevel an ihnen ausüben.

Man sieht nunmehr, dass Ps. IX und X trotz des Alphabetes nicht ein einheitliches Lied bilden, wie Olshausen, Hitzig und Delitzsch richtig gelehrt haben, und dass das Verhältniss völlig treffend von Hitzig bezeichnet ist, wenn er sagt: „Die beiden Psalmen sind zwei coordinirte Hälften Eines Ganzen höherer Einheit.“ Für die Zeitbestimmung des Doppelliedes ist danach ein doppeltes nöthig, wir fragen: Wann ist die Ueberarbeitung und wann das Grundgedicht anzusetzen, das sich der Ueberarbeiter angeeignet und so für seine Zwecke gestaltet hat, dass sich jetzt eine höhere Einheit beider Lieder vor Augen stellt.

Die Antwort lautet: Die Ueberarbeitung gehört der maccabäischen Zeit an. Der bramarbasirende Gesetzesfeind

gleicht Antiochus Epiphanes, הלל ist ἐλάλησεν ὑπερηφανίαν μεγάλην 1 Macc. 1, 24, und gleicht dem Nikanor, als er auf dem Berge Zion die Priester und Aeltesten verhöhnte, verunreinigte, übermüthig redete (ἐλάλησεν ὑπερηφάνως) und sich verhiess, dass er Judas den Maccabäer mit seinem Heere fangen und den Tempel verbrennen werde 7, 34. Der בֹּצֵעַ, der das kleinste nicht verachtende Plünderer, ist ein Mann, wie der, welcher 1, 29 als ἄρχων φορολογίας die Tribute eintrieb, oder wie Antiochus selbst, der immer Geld brauchte, der ἐν ὑπερηφανείᾳ in den Tempel gieng, und schliesslich ἐλέπισε πάντα 1, 22 d. h. allen Schmuck abnehmen liess, reinen Tisch machte (Drusius) nicht aber comminuit (Vulg), denn wozu hätte er die Werthsachen zerschlagen sollen? Das תחת לשונו עמל bedarf kaum eines Beleges, das ἐλάλησεν εἰρηνικοὺς λόγους ἐν δόλῳ 1, 30 steht nicht allein, und das בל אמוט לדר ודר אשר לא ברע versteht sich ohne Weiteres von dem Selbstvertrauen der syrischen Kriegsmänner. Uebrigens sagt Nicanor ἐὰν ἐπιστρέψω ἐν εἰρήνῃ ἐμπυριῶ τὸν οἶκον τοῦτον, wobei man sich nicht verleiten lassen darf, das ἐὰν und ἐν εἰρήνῃ בשלום d. h. wohlbehalten als Ausdruck der Demuth zu fassen.

Weiter befindet sich der Dichterfeldherr nicht in Jerusalem, wo aber doch Israeliten weilen, die IX, 12 zum Lobpreise aufgefordert werden. Die Bewohner waren, nachdem Antiochus die Stadt genommen hatte und heidnisches Kriegsvolk (ἔθνος ἁμαρτωλόν = רשע) eingezogen war, geflohen (τὰ τέκνα αὐτῆς ἐγκατέλιπον αὐτήν 1, 38), und die Besatzung der mit einer Mauer befestigten Stadt Davids wurde für die Juden eine μεγάλη παγίς, ein ἔνεδρον, von wo aus sie Excursionen machte, יחטוף עני במשכו ברשתו. Hierauf geht es, wenn der רשע den נקי in seinen Verstecken belauert und fangen und tödten will, denn מסתרים sind die κρύφια und φυγαδευτήρια, wo die Gesetzestreuen Zuflucht suchten 1 Macc. 1, 53; 2, 29, und aus denen sie die syrischen Soldaten herauszuholen versuchten — ἔδραμον ὀπίσω αὐτῶν πολλοὶ καὶ καταλαβόντες αὐτοὺς παρενέβαλον ἐπ' αὐτούς 2, 32, d. h. sie belagerten sie, wenn sie ihren Aufenthalt erkundet hatten, in ihren Schlupfwinkeln. Aus diesen verzweifelten Flüchtlingen recrutierten sich die Schaaren der Maccabäer, τότε συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συνα-

γωγὴ Ἰουδαίων, ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραήλ, πᾶς ὁ ἑκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ (כל נדיב לתורה) καὶ πάντες οἱ φυγαδεύοντες ἀπὸ τῶν κακῶν προσετέθησαν αὐτοῖς καὶ ἐγένοντο αὐτοῖς εἰς στήριγμα. Von der peinlichen, aber muthig ertragenen Lage dieser Flüchtlinge giebt Ps. 147, den Hitzig auf Simon Maccabaeus bezogen hat, eine Vorstellung: Jahveh erbaut Jerusalem, er wird die Vertriebenen (נדחי ישראל) sammeln und die Gesetzesfeinde (רשעים) niederwerfen und dann Vs. 9

נותן לבהמה לחמה	Er giebt dem Vieh sein Brot,
לבני ערב אשר יקראו	Den Rabenjungen, die schreien,
לא בגבורת הסוס יחפץ	Er hat nicht Gefallen an der Stärke des Rosses,
לא בשוקי האיש ירצה	Nicht Lust an den Schenkeln des Mannes,
רצה יהוה את יראיו	Jahveh hat Lust an denen, die ihn fürchten,
את המיחלים לחסדו	Die da hoffen auf seine Huld.

Aus welcher Lage soll sich wohl in einem der letzten Psalmen die seltsame Gedankenverbindung erklären, dass Jahveh dem Vieh, ja sogar den jungen Raben Speise giebt und nicht Lust hat an der Stärke des Rosses und an den marschgeübten Schenkeln des Mannes, wenn nicht aus der dieser hungernden Flüchtlinge in der Wüste, die die verfolgende Reiterei der Syrer fürchteten? Baethgen findet den Zusammenhang von Vs. 9 und 10 hier „nicht sofort klar“, und hat vollkommen Recht, aber seine Erklärung, es scheine ein Gegensatz beabsichtigt, zwischen den schwachen Rabenjungen und den starken Rossen und Männern ist doch nur ein vorläufiger Nothbehelf, der schwerlich Stand hält. Die Kraft dieser Flüchtlinge bestand in ihrem Gottvertrauen — der Wolken, Luft und Winden giebt Wege, Lauf und Bahn, der wird auch Wege finden, wo dein Fuss gehen kann, das ist das Thema, das in Ps. 147, 4, 8, 16—18 mit der Erinnerung an die Nöthe der Kriegszeit verknüpft ist. So denkt aber auch der Dichter in Ps. X, 14

עליך יעזב חלכה
יתום אתה היית עוזר

und so Judas Maccabaeus mit seiner Schaar: πῶς δυνησόμεθα

ὑποστῆναι κατὰ πρόσωπον αὐτῶν ἐὰν μὴ σὺ βοηθήσῃς ἡμῖν 3, 53, und sie fühlen sich als Kenner des Namens Jahveh's: αἰνέτωσάν σε πάντες οἱ εἰδότες τὸ ὄνομά σου ἐν ὕμνοις, wie unser Dichter, wenn er sagt ויבטחו בך יודעי שמך IX, 11.

So bleibt noch ein Punkt zu erörtern, der X, 16 zur Geltung kommt. Dort sind die Heiden aus dem Lande Jahveh's getilgt אבדו גוים מארצו und Jahveh ist König für ewige Zeit. Ich muss hier die Aufmerksamkeit auf den Ausdruck Jahveh ist „König“ richten, der so lange unmöglich mit höchster Emphase gebraucht werden konnte, als die Israeliten eigne Könige hatten, — man lese Ps. 20; 21; 45; 61, 7; 72 — oder fremde Könige widerspruchslos anerkannten, wie die persischen von Darius ab, über die in Ezra und Nehemja nicht geklagt und deren Königthume das Königthum Jahveh's nicht entgegengesetzt wird.

Nun aber lese man in anerkannt maccabäischem Liede Ps 74, 12: „Gott ist mein König von Alters her“ und in einem späten Wallfahrtsliede 84, 4: „Deine Altäre, Jahveh Zebaoth, mein König und mein Gott,“ und man wird bemerken, dass dieser Ausdruck einer königlosen Zeit angehört. Diese Zeit besass eine reich entwickelte Physikotheologie, neben einer religiös-historischen Speculation über Israel's Urzeit und Jahveh's Walten, bei der dann nicht versäumt wird, den Herren der Welt als den König des unter priesterlicher Regierung stehenden Israels darzustellen, und das geschieht deutlich Ps. 146, 10; 145, 1; 93; 97; 96, 10; 98, 6; 99, 1, 4; 89, 19, wo gelegentlich auch die Herrschaft Jahveh's über die Völker in theocratischer Farbe in Aussicht genommen wird wie 98, 9; 99, 1. Hierher gehört denn auch Ps. 68, 25 und 47, 3, 8, 9. Auch in das erste und älteste Psalmenbuch sind Lieder dieser Art hineingesetzt, ein solches ist Ps. 29, wo Vs. 10 Jahveh zum ewigen Könige macht — diese Physikotheologie gehört eben einem jüngern Entwicklungstadium an, — und hierher wird man auch Ps. 22 wegen des 29. Verses ziehen müssen: „Denn Jahveh gehört die Herrschaft und er ist Gebieter über die Heiden“ Physikotheologische Ausrufe und historische Erinnerungen werden auch liturgisch und das zeigt Ps. 24, in dem Jahveh's Wesen

dahin zusammengefasst ist, dass er מלך הכבוד d. h. hoch erhabner König ist. Im höchsten Maasse liturgisch aber ist Ps. 5, das Gebet des Priesters am Morgen, der keinen König als Jahveh anerkennt, wenn er seine Opferhandlung beginnt, ein Gebet, das sogar mit Responsionen versehen, einen ganzen Cultusact darstellt. Es lautet mit der Umstellung von Vs. 8—9 nach Vs. 10—11 folgender Massen:

Ps. 5.

Gebet des Priesters vor dem Eintritt in das Heilige, um den Schaubrottisch zu richten.

למנצח אל הנחילות מזמור לדוד:

Priester in Prosa.

אמרי האזינה בינה הגיגי: הקשיבה לקול שועי מלכי ואלהי כי אליך אתפלל:

Priester in Versen.

4. יהוה בקר תשמע קולי
בקר אערך לך ואצפה[1])
5. כי לא אל חפץ רשע אתה
לא יגרך רע . . .
6. לא יתיצבו הוללים[2]) לנגד עיניך
שנאת[3]) כל פעלי און
7. תאבד דברי כזב
איש דמים ומרמה יתעב יהוה

Priester mit Antiphon.[4])

10. כי אין בפיהו[5]) נכונה || קרבם הוות
קבר פתוח גרונם || לשונם יחליקון

---

[1]) צפה u. ערך vom Tischdecken Jesajas 21, 5; LXX hier παραστήσομαί σοι καὶ ἐπόψομαι cf. Ps. 50, 22. In Jesaj ist צפה צפית weggelassen in LXX. Ich habe an صفى gedacht, man kann aber auch zuschauen übersetzen, nämlich dem aufsteigenden Weihrauche.

[2]) Diese הוללים sind wie der הלל רשע, welcher in Ps. 10, 3 erscheint zu beurtheilen.

[3]) LXX ἐμίσησας κύριε πάντας κτλ.

[4]) Wir haben hier ein Cäsurenschema, woraus zu sehen, dass die moderne Bezeichnung als Klageliederschema der Logik und Wahrheit ermangelt. Die Klageresponsion hat Cäsurenschema nach der Natur der Sache, aber nicht ist jede Responsionsform als Klageliederschema zu bezeichnen. Vgl. auch Ps. 19, 7 ff.

[5]) Lies בפימו LXX ἐν τῷ στόματι αὐτῶν.

11. האשימם[1] אלהים || יפלו ממעצותיהם
ברב[2] פשעיהם הדיחמו || כי מרו בך

Priester allein.

8. ואני ברב חסדך אבוא ביתך
אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך
9. יהוה נחני בצדקתך למען שוררי[3]
הושר לפני דרכך[4] . . . .

Alle Versammelten.

12. ישמחו כל חוסי בך לעולם ירננו
ותסך[5] עלימו ויעלצו בך אהבי שמך
13. כי אתה תברך צדיק יהוה
כצנה רצון תעטרנו[6] :

Psalm V.

Priester in Prosa.

2. Meine Worte höre, Jahveh, vernimm mein Rufen, merke auf die Stimme meines Flehens, mein König und mein Gott:

Priester in Versen.

4. Jahveh, am Morgen höre meine Stimme,
Am Morgen, da ich dir (die Opfergabe) schichte und reinige,
5. Denn du bist kein Gott, der Frevel möchte,
Nicht weilt bei dir ein Böser . . .

6. Nicht werden sich Prahler vor deine Augen stellen,
Du hassest alle, die Frevel begehen,
7. Du vernichtest, die Lügen sprechen,
Einen Mann des Bluts und Betrugs verabscheut Jahveh

---

1) Lies הַשְׁמֵם Lagarde LXX, κρῖνον αὐτούς

2) בְּרֹב LXX κατὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀσ., also בְּרִב. man kann Niemand in seine Sünden verjagen. Nach בך LXX noch κύριε.

3) שוררי LXX τῶν ἐχθρῶν μου.

4) דרכך LXX τὴν ὁδόν μου.

5) Viell. ירננו תסך עלימו. In LXX ותם' על' καὶ κατασκηνώσεις ἐν αὐτοῖς

6) תעטרנו LXX ἐστεφάνωσας ἡμᾶς, daher alle Versammelten zu denken sind, vermuthlich die Priesterclasse, die den Dienst hatte, von denen einer in das Heilige gieng.

Priester mit Antiphon, Cäsurenschema:

10. Denn nicht ist in ihrem Munde Richtiges,
„ihr Bauch sind Gruben“,
Ein offenes Grab ist ihre Kehle,
„ihre Zunge glätten sie“,
11. Vernichte sie Elohim,
„mögen sie aus ihren Plänen stürzen“,
Nach der Masse ihrer Sünden verjage sie,
„denn wider dich sind sie widerspenstig gewesen“.

Priester allein.

8. Und ich, durch die Masse deiner Huld, werde in dein Haus eingehen,
In Furcht vor dir mich nach deinem Allerheiligsten verneigen,
9. Jahveh leite mich durch deine Gerechtigkeit wegen meiner Feinde,
Ebene vor mir meinen [oder deinen] Weg . . .

Alle Versammelten.

12. Freuen mögen sich alle, die auf dich trauen, in Ewigkeit jubeln,
Und du mögest sie umhegen, und es mögen jauchzen über dich, die deinen Namen kennen,
13. Denn du wirst einen Gerechten segnen, Jahve,
Wie mit einem Schilde wirst du ihn [oder uns] mit Wohlgefallen krönen.

Nach den vorstehenden Ausführungen werden wir auch Ps. IX und X in ihrer jetzigen Form dem Zeitalter der Maccabäer zuweisen müssen und zwar dem Augenblicke, wo schon bedeutende Erfolge erzielt waren, die Ps. IX voraussetzt, aber die Syrer trotzdem noch das Land behaupteten, was Ps. X lehrt. Da die Herstellung des Tempels nicht angedeutet wird, ist sie wahrscheinlich noch nicht eingetreten. Der Dichter wohnte nicht in Jerusalem, aber das thaten die Maccabäer überhaupt nicht, die ihre Sitze in Modin oder Μωδεείμ hatten. Der Dichter, oder genauer Ueberarbeiter, ist einer der betheiligten Kriegsführer, ob Judas selbst, das

steht dahin. Bei der eben herrschenden Manie, das „Ich“ der Psalmen möglichst immer von der israelitischen Gemeine zu verstehen[1]), ist auch Ps. IX und X als von der Gemeine oder dem befreiten Volke gesprochen angesehen. Damit ist der Psalm falsch verstanden, der siegreiche Feldherr triumphiert in Ps. IX. Das sind allerdings keine „Privatverhältnisse“, über die er redet, aber es ist doch er, der redet und nicht die Gemeine. Auch Ps. 75 ist absolut persönlich von einem maccabäischen Führer — vielleicht Simon — zu verstehen, es ist ein Triumph nach entscheidenden Ereignissen, und es ist helle Willkür in Vs. 3 und 4 plötzlich ohne allen Grund im Texte Gott zum redenden Subjecte zu machen, während doch der אני und אנכי in Vs. 3, 4, 5 und 10 zunächst dieselbe Person sein muss. Auch dass man noch verkennt, dass in Jesaj. 48, 16; 49, 1—9; 50, 4 ff.; 52, 13—53 Schluss; 57, 1; 61, 1—4; 61, 10—62, 1 ff. ein bestimmtes Einzelsubject und zwar der Prophet selbst redet, schlägt zum schweren Schaden des Verständnisses aus.

Wenn ich Simon als den Redner in Ps. 75 denke, so bestimmt mich 1 Macc. 15, 33, wo er seine Thätigkeit mit folgenden Worten zusammenfasst: Οὔτε γῆν ἀλλοτρίαν εἰλήφαμεν οὔτε ἀλλοτρίων κεκρατήκαμεν, ἀλλὰ τῆς κληρονομίας τῶν ἡμῶν, ὑπὸ δὲ ἐχθρῶν ἡμῶν ἔν τινι καιρῷ ἀκρίτως κατεκρατήθη· ἡμεῖς δὲ καιρὸν ἔχοντες ἀντεχόμεθα τῆς κληρονομίας τῶν πατέρων ἡμῶν. Ps. 75, 3 übersetzt die LXX ὅταν λάβω καιρόν, ἐγὼ εὐθύτητας κρινῶ, die Heiden nahmen die Länder bei passender Gelegenheit ohne richtiges Urteil (ἐν καιρῷ ἀκρίτως), Simon dagegen richtet gerecht, wenn er den richtigen Augenblick ergreift. Land und Bewohner schmolzen zusammen (ἐτάκη Vs. 4), Simon aber stellte die Säulen (Grenzsäulen?) fest, indem er den Erbbesitz wieder nahm. Danach ist der Psalm so zu verstehen:

Ps. LXXV.

1. למנצח אל תשחת מזמור לאסף שיר

---

[1]) Vergleiche dagegen Steckhoven in Stade's Zeitschrift 1889 P. 134.

2\. הודינו לך אלהים הודינו ונקרא בשמך[1]) אספר כל[2])
נפלאותיך :

3\. כי אקח מועד[3])
אני מישרים אשפוט
4\. נמגים[4]) ארץ וכל ישביה
אנכי הֲכִנֹתִי[5]) עמודיה סלה

5\. אמרתי להוללים[6]) אל תהלו
ולרשעים אל תרימו קרן
6\. אל תרימו למרום קרנכם
[אל][7]) תדברו בצואר עתק

7\. כי לא ממוצא וממערב
ולא ממדבר הרים
8\. כי אלהים שפט
זה ישפיל וזה ירים

9\. כי כוס ביד יהוה ויין חמר[8])
מלא מסך וְיָזִיד מַזֶּה[9])
אך שמריה ימצו[10])
ישתו כל רשעי ארץ

---

[1]) M. וקרוב שמך LXX καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου.

[2]) M. ספרו ohne כל LXX διηγήσομαι πάντα τὰ θαυμάσιά σου. Sym. syr. מטל דקריב שמך למתניו אתותך.

[3]) LXX ὅταν λάβω καιρόν, עת Ps. 9 u. 10 ist εὐκαίρια, Aq. מועד = συνταγήν, Sym. συναγωγήν. Warum soll wohl hier Gott reden?!

[4]) LXX ἐτάκη Sym. συσταθήσεται, 1 Macc. 1, 28.

[5]) So Graetz für M. תכנתי LXX ἐστερέωσα, Aq, ἐσταθμισάμην, Sym. ἥδρασα, Lautlich wäre תכנתי u. תקנתי wie קֳשֶׁת zu קֳשֶׁט.

[6]) LXX παρανομοῦσι erinnert an Ps. 5, 6 παράνομοι.

[7]) M. ohne אל, das zur Noth entbehrlich. LXX μὴ λαλεῖτε κατὰ τοῦ θεοῦ ἀδικίαν, Sym. λαλοῦντες τραχήλῳ ἀνομίαν.

[8]) Von ויין an bis מסך ist der Text in LXX οἴνου ἀκράτου, πλῆρες κεράσματος genau identisch.

[9]) M. וַיַּגֵּר מִזֶּה danach LXX καὶ ἔκλινεν ἐκ τούτου ⁙ εἰς τοῦτον. Sym. ὥστε ἕλκειν ἀπ' αὐτοῦ. Der Vorschlag ויזיד מזה ist blosser Nothbehelf. Nur seine Hefe d. h. das Allerbitterste und Schlimmste.

[10]) LXX אך ש' ימצו = πλὴν ὁ τρυγίας αὐτοῦ οὐκ ἐξεκενώθη = אך ש' לא הורקו, ohne das ימצו noch auszudrücken. Sym. hat πλὴν τὰς τρυγίας αὐτοῦ ἐκστραγγιοῦσι πίνοντες οἱ φαῦλοι τῆς γῆς.

10. ואני אָגִיל [1] לעולם
אזמרה לאלהי יעקב
11. וכל קרני רשעים אגדע
תרוממנה קרנות צדיק

Psalm LXXV.

2. Wir haben dir Bekenntniss geleistet, Elohim, wir haben Bekenntniss geleistet und wollen deinen Namen angerufen: ich will alle deine Wunder erzählen . . . .

3 Wenn ich Gelegenheit ergreife,
So werde ich Geradheit richten,
4. Verzagt ist Land und alle seine Bewohner,
Ich habe aufgerichtet seine Säulen.
(Trompetenstoss.)

5. Ich habe den Prahlern gesagt: prahlet nicht,
Und den Frevlern: erhebt nicht ein Horn,
6. Erhebt nicht zur Höhe euer Horn,
Redet nicht mit frechem Hals.

7. Denn nicht von Osten und von Westen,
Und nicht von der bergigen Wüste, —
8. Denn Elohim richtet,
Den wird er erniedrigen und den erhöhen.

9. Denn ein Becher ist in Jahveh's Hand, und Wein schäumt,
Er ist voll von Mischtrank, er wallet, spritzt;
Nur seine Hefe werden saugen,
Werden trinken, alle Frevler des Landes.

10. Und ich werde jubeln in Ewigkeit,
Ich werde lobsingen dem Gott Jacobs;
11. Alle Frevlerhörner werde ich abschlagen,
Hoch werden sein die Hörner eines Gerechten.

---

[1]) M. אגיד aber LXX ἀγαλλιάσομαι, also mit Baethgen אגיל. Mit Recht sagt Hitzig: Ein stolzes Wort, das nur im Munde des siegreichen Feldherrn rechten Sinn hat. — Aber der Ich dieses Verses ist auch der Ich in Vs. 3, 4, 5.

Weniger sicher und bewusst ist Ps. IX und X, er gehört einer älteren Stufe der maccabäischen Geschichtsentwicklung an. Es erübrigt nun aber noch die Frage nach dem Zeitalter des Grundgedichtes, das der Bearbeiter umgebildet hat. Wir werden uns hier mit einem non liquet begnügen müssen. Spuren hohen Alters, obwohl von Hitzig behauptet, und Anzeichen für eine bestimmtere Ansetzung fehlen, es ist ebenso möglich, dass der Bearbeiter seine Vorlage genügend übermalt hat, um das Original unkenntlich zu machen, wie es möglich ist, dass auch das Original zeitlich nicht weit vom Ueberarbeiter ablag, die גוים, Jahveh als Bluträcher für die Märtyrer IX, 13, die רשעים, und wenn der Schluss ungeändert in Originalform geblieben ist, das בל יוסיף עוד לערוץ אנוש מן הארץ passt in die maccabäische Situation, ja die letzten Worte: „Möge nicht wieder ein Mensch von der Erde einen Gewaltstreich thun" setzen voraus, dass solche Gewaltmenschen vorher geschlagen und gehindert sind weiter zu bedrücken, was IX, 4 als thatsächlichen Grund des ganzen Gedichtes angiebt

Dieser אנוש מן הארץ soll uns aber zum Schlusse noch einen Augenblick beschäftigen. Der Gedanke kommt IX, 21 und X, 18 vor, und aus der Verbindung beider Stellen sieht man, dass es sich nicht um einen einzelnen König oder hervorragenden Krieger handelt, sondern um die heidnische Masse, „die Gojim sollen wissen, dass sie Mensch sind", und darum soll Gott ihnen einen Lehrmeister מוֹרֶה setzen, da sie zum Wissen nicht durch Furcht מוֹרָא oder durch ein Scheermesser מוֹרָה gelangen können, sondern nur durch einen, der es ihnen zeigt, d. i. ein מוֹרֶה. Vgl. meinen Joel 72. Danach ist denn X, 18 אנוש מן הארץ ein γηγενής, ein Irdischer, es ist zu deuten nach Jes. 31, 3 ומצרים אדם ולא אל סוסיהם בשר ולא רוח, und wenn אדם durch אנוש ersetzt wird, während auch Jes. 2, 22 אדם steht, so betont dies die menschliche Schwäche Das Wort אנוש, der schwache Mensch, gehört mit diesem Sinne wesentlich dem Hiob an, in dem es nach der Concordanz 18 Mal vorkommt, sonst gehört es zum Gebrauche der pseudojesajanischen Sprache Jes. 13, 7, 12; 24, 6; 33, 8; 51, 7, 12; 56, 2. Daneben findet es sich von Psalmen ab-

gesehen Deut 32, 26 und 2. Chron. 14, 10, nicht aber Jerem. 20, 10 wo כל אנוש שלומי in LXX durch πάντες ἄνδρες φίλοι αὐτοῦ ausgedrückt, also die Lesung כל אנשי שלמו bezeugt wird, da LXX אנוש durch ἄνθρωπος wiedergiebt. In den Psalmen steht das Wort nur in anerkannt jungen Gedichten 55, 14; 56, 2; 66, 12; 73, 5; 90, 3; 103, 15, wo אנוש כחציר ימיו das Wort כל הבשר חציר aus Deuterojes. 40, 6 umformt; sowie 104, 15 und 144, 3, wo es nach Ps. 8, 5 gewählt scheint. Ausser an den erwähnten Stellen — und es sind alle in der Concordanz angegebenen — findet sich das Wort nur noch Ps. IX, 20, 21 und X, 18, und hat seine Parallele in Psalt. Salomonis 2, 28 (32), wo der geschlagene Feind, — sei es nun Pompejus oder, wie ich annehme[1]), Antiochus IV. — οὐκ ἐλογίσατο ὅτι ἄνθρωπός ἐστι, wie sich denn in der Stimmung der Salomopsalmen allerlei Bezüge zu unserm Gedichte wahrnehmen lassen. Beispiele sind 5, 19 (22) ἐπὶ Ἰσραὴλ τῇ βασιλείᾳ σου — αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν, desgleichen 14, 9 (6) διὰ τοῦτο ἡ κληρονομία αὐτῶν (τῶν ἁμαρτωλῶν) ᾅδης (ישובו רשעים לשאולה Ps. IX, 12) und 17, 16 (18) ἐφύγωσαν ἀπ' αὐτῶν οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων . . . ἐπλανῶντο ἐν ἐρήμοις, σωθῆναι ψυχὰς αὐτῶν ἀπὸ κακοῦ, womit die obige Auseinandersetzung über מסתרים zusammenzuhalten.

Und nun noch eins. Wir haben auf אנוש Ps. 8, 5 verwiesen und schon angemerkt, dass dieser Art abgeklärte physikotheologische Hymnen, in denen sich Historisches wie in Ps. 136 etc. beimischt, einem jüngern Entwicklungsstadium angehören und völlig anders geartet sind, als ein uraltes Lied wie Ps. 18. Graetz hat Ps 44, 17 מקול מחרף ומפני אויב ומתנקם zu Ps. 8, 3 אויב ומתנקם verglichen und die Meinung ausgesprochen, auch Ps 8 könne in die Maccabäerzeit gehören, wogegen nur die Ruhe des Liedes spreche, die sich schwer mit der Aufregung jener Zeit zusammenreimen lasse. Trotz dieses Bedenkens wird sein Urtheil richtig sein, die physikotheologischen Hymnen 148, 147, 146, 145 setzen alle die maccabäischen Erfahrungen voraus, sie sind wie Ps. 8

[1]) Jetzt ist diese Ansicht auch von Frankenberg, Die Datierung der Psalmen Salomos, Giessen 1896, vertreten.

aus der noch frischen Erinnerung geschrieben, und die Verbindung von physikotheologischer Allmachtsbetrachtung und Trost aus der geschichtlichen Erfahrung liegt in der maccabäischen Lyrik selbst deutlich vor 1. Macc. 4, 10; 3, 18. Nun lautet aber der ganze fragliche Vers, dessen zweite Hälfte Grätz mit Ps. 44, 17 zusammengebracht hat, so: מפי עוללים ויונקים יסדת עז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם, und es ist noch keinem Sterblichen gelungen in die Worte יסדת עז einen nur halbwegs erträglichen Sinn zu bringen. „Preis gründen“ ist sinnlos, mag man das auf das Lallen oder auf die Saugfähigkeit der Säuglinge beziehen. oder die Leviten als Säuglinge bezeichnet sein lassen, und welche sonstige Geschmacklosigkeiten hier vorgetragen sein mögen. Die Sache erledigt sich einfach, der Fehler liegt im ד von יסדת, es muss ר sein יִסַּרְתָּ du hast gezüchtigt, zurechtgewiesen, und zwar, — ob עֹז ob עַז ist gleichgültig[1]), — ist der Sinn: du hast eine ὕβρις oder einen עז פנים Dan. 8, 23 wegen deiner Feinde gezüchtigt aus dem Munde von Knaben und Säuglingen, um Feind und Rachsüchtige zur Ruhe zu bringen Kinder haben sich in maccabaeischer Zeit dem Martyrium nicht entzogen und ihre Quäler durch ihr Bekenntniss moralisch gezüchtigt, wie das zu einer vielleicht legendarischen Darstellung verdichtet 2. Macc. 7 darstellt, wo der letzte der sieben Brüder dem Könige so zusetzt, dass dieser „toll und thöricht“ wird, und ihn noch mehr martern lässt als die andern, „denn es verdross ihn, dass sie sein noch dazu spotteten.“

So sind also Lieder spätester Zeit selbst in das erste Psalmenbuch eingesetzt. Bei einer Sammlung lyrischer Lieder konnte man in jeder neuen Abschrift einfügen, weglassen, ändern so viel man für gut befand. — Liedersammlungen für practische Cultuszwecke sind nicht wie diplomatische Documente für ewig unwandelbar, sondern sie ändern sich mit den Zeiten für die Zeiten, und so kommt es, dass

---

[1]) Das Adjectiv עַז geben die LXX je nach dem Zusammenhange durch αὐθάδης Gen. 49, 3, 7 θρασύς Num. 13, 29, ἀναιδής Deut. 32, 50, Qohel. 8, 1, Dan. 8, 23, sonst noch durch ἰσχύς, δυνατός, σκληρός und κραταιός wieder.

neben einem aller Wahrscheinlichkeit nach davidischen Liede, das doch zugleich in der Redaction von Ps. 18 unzweifelhafte Spuren einer jüngeren Retouche gegenüber 2. Sam. 22 aufweist, Lieder stehen, die mindestens eine Ueberarbeitung erlitten haben, die auf das Zeitalter der Maccabäer zurückgeführt werden muss.

Heidelberg, 30. Dec. 1897.

Географія Ибнъ-Са'ида.

Золотымъ вѣкомъ мусульманской географической литературы справедливо считается X в. хиджры. Географы этого періода большею частью были въ то же время путешественниками и имѣли возможность непосредственно наблюдать нравы отдаленныхъ народовъ; оттого ихъ труды представляютъ неисчерпаемую сокровищницу драгоцѣнныхъ культурно-историческихъ свѣдѣній.

Начавшійся въ XI в. нашей эры упадокъ мусульманской культуры вообще не могъ не отразиться и на географической литературѣ; сверхъ того политическія смуты, отъ которыхъ особенно страдала восточная часть мусульманскаго міра, сильно затрудняли путешествія. Постепенно усиливавшійся политическій и религіозный гнетъ вообще не благопріятствовалъ творчеству въ области науки; главной заботой ученыхъ этого періода было собираніе и приведеніе въ систему накопившагося научнаго матеріала. Географамъ X в. основательное знаніе литературы предмета не мѣшало самимъ дѣлать новыя наблюденія; географы послѣдующихъ столѣтій работали почти исключительно въ тиши библіотекъ; если они иногда совершали путешествія, то во всякомъ случаѣ знакомились только съ очень небольшой частью мусульманскаго міра. Даже эта компилятивная работа сосредоточивалась преимущественно на западѣ, въ Европѣ, сѣверной Африкѣ и западной Азіи. Литературная производительность востока была гораздо слабѣе; къ тому же немногочисленные литературные труды, написанные въ эти вѣка въ Средней Азіи и въ восточной части Персіи, большею частью погибли во время послѣдующаго, еще болѣе смутнаго періода.

Первой обширной географической компиляціей былъ, какъ извѣстно, трудъ *Идриси*, написанный въ XII в. въ Сициліи, при дворѣ христіанскаго князя. Въ началѣ XIII в., незадолго до монгольскаго нашествія, Якутъ писалъ въ Сиріи свой обширный географическій словарь; въ слѣдующемъ столѣтіи, въ эпоху монгольскаго владычества, Абу-л-Фида, одинъ изъ сирійскихъ князей, принужденныхъ бороться противъ татаръ на востокѣ и крестоносцевъ на сѣверо-западѣ, въ свободные часы писалъ свои обширныя компиляціи, географическую и историческую, которыя долгое время оставались для европейцевъ единственнымъ источникомъ для изученія средневѣковой географіи и исторіи мусульманскихъ странъ.

Рядомъ съ этими основными сочиненіями мусульманская географическая литература XII—XIV вѣковъ насчитываетъ еще цѣлый рядъ другихъ, менѣе важныхъ, которыми воспользовались упомянутые авторы и которые только отчасти дошли до насъ. Среди нихъ выдающееся мѣсто принадлежитъ сочиненію испанскаго географа XIII в. *Ибнъ-Са'ида*, для котораго главнымъ источникомъ былъ трудъ Идриси; въ то же время трудъ самаго Ибнъ-Са'ида былъ едва-ли не главнымъ источникомъ Абу-л-Фиды. Итакъ для того, чтобы опредѣлить значеніе нашего автора, мы должны выяснить, насколько его трудъ отличается отъ труда его предшественника и насколько имъ воспользовался компиляторъ XIV в. Это и будетъ составлять задачу нашей статьи.

Біографическія свѣдѣнія объ Ибнъ-Са'идѣ можно найти у Рено, въ введеніи къ его переводу географіи Абу-л-Фиды[1]). По этимъ свѣдѣніямъ настоящее имя нашего автора было Абу-л-Хасанъ Нур-ад-динъ Али ал-Гарнати ал-Магриби; онъ родился въ Гренадѣ въ 610 (1214) г., получилъ образованіе въ Севильѣ; впослѣдствіи посѣтилъ Египетъ, Сирію, Месопотамію и Мекку; умеръ въ Тунисѣ въ 673 (1274) г. Надъ своимъ сочиненіемъ онъ работалъ преимущественно въ Баг-

[1]) Géographie d' Aboulféda, t. I p. CXLI.

дадѣ и въ Алеппо; въ Багдадѣ онъ имѣлъ возможность заниматься въ 36-ти библіотекахъ.

Главный источникъ Ибнъ-Са'ида, трудъ Идриси, по справедливому замѣчанію Рено[1]) былъ во многихъ отношеніяхъ скорѣе шагомъ назадъ, чѣмъ шагомъ впередъ въ наукѣ. Строго-критическая разработка имѣвшагося въ его распоряженіи богатаго матеріала (рукописи прежнихъ авторовъ и разсказы многочисленныхъ путешественниковъ) была ему не по силамъ; едва ли такая задача вообще могла быть исполнена въ то время. Кромѣ того Идриси, какъ всѣ компиляторы, часто слишкомъ заботился о строгомъ соблюденіи принятой системы, въ ущербъ наглядности и отчетливости изложенія. Въ основу его системы легло заимствованное арабами у грековъ дѣленіе обитаемой части міра на семь „климатовъ“ (поясовъ) отъ юга къ сѣверу; къ этому онъ присоединилъ отъ себя дѣленіе каждаго климата на десять отдѣловъ (جزء) отъ запада къ востоку. Нечего и говорить о томъ, насколько подобное чисто-астрономическое дѣленіе неудобно въ географическомъ сочиненіи; часто объ одной и той же области, представляющей въ географическомъ и этнографическомъ отношеніяхъ вполнѣ самостоятельное цѣлое, приходится говорить въ различныхъ мѣстахъ. Подобныя соображенія вѣроятно заставили Абу-л-Фиду вернуться къ принятому географами X в.[2]) распредѣленію матеріала не по астрономическимъ, а по географическимъ климатамъ, т. е. по отдѣльнымъ областямъ.

Ибнъ-Са'идъ еще придерживался системы Идриси, т. е. также дѣлилъ обитаемую часть вселенной на семь климатовъ и каждый климатъ на десять отдѣловъ. Эта система проведена у него еще съ большей послѣдовательностью, чѣмъ у его предшественника. Заботясь объ астрономической точности, Ибнъ-Са'идъ тщательно отмѣчаетъ долготу и широту различныхъ мѣстъ; эти обозначенія часто заставляютъ его распредѣлять области по климатамъ нѣсколько иначе, чѣмъ

---

[1]) Ibid p. CXX.

[2]) См. изложеніе этой системы у Истахри, Bibl. Geogr. Arab. I, ٣

это было сдѣлано у Идриси. Кромѣ того у Идриси семь климатовъ обнимаютъ весь населенный міръ; у Ибнъ-Саʿида, какъ у многихъ авторовъ до него, климаты кончаются 50⁰ сѣв. шир.; населенное пространство къ сѣверу отъ семи климатовъ (المعمور فى شمالىّ الاقاليم السبعة) выдѣлено въ особую категорію[1]) и также раздѣлено на десять отдѣловъ. Арабскія астрономическія опредѣленія довольно точны тамъ, гдѣ касаются собственно-мусульманскихъ странъ; но цыфры долготъ и широтъ, приводимыя арабами для мало извѣстныхъ странъ сѣвера, далеко не отличаются такой точностью. Достаточно сказать, что Ибнъ-Саʿидъ и вслѣдъ за нимъ Абу-л-Фида помѣщаютъ къ сѣверу отъ семи климатовъ, т. е. къ сѣверу отъ 50⁰ сѣв. шир., всю южную Россію, даже Крымъ и сѣверную часть Кавказа.

Итакъ астрономическія ошибки Ибнъ-Саʿида не были исправлены Абу-л-Фидой; въ тѣхъ случаяхъ, когда показанія Ибнъ-Саʿида расходятся съ показаніями другихъ авторовъ, Абу-л-Фида ограничивается приведеніемъ тѣхъ и другихъ, не касаясь вопроса о томъ, которое показаніе достовѣрнѣе[2]). Такъ-же мало Абу-л-Фида исправляетъ географическія ошибки нашего автора. По замѣчанію Рено[3]) Абу-л-Фида сначала, въ виду западнаго происхожденія Ибнъ-Саʿида, слѣпо полагался на его авторитетъ относительно странъ Европы и Африки; впослѣдствіи онъ замѣтилъ его ошибки и въ послѣдней редакціи[4]) своей книги выпустилъ множество мѣстъ, которыя еще можно найти въ Лейденской рукописи, переписанной для самого Абу-л-Фиды и снабженной его примѣчаніями. Мы увидимъ однако, что Абу-л-Фида

---

[1]) Мы находимъ эту категорію уже у ал-Фергани (IX в.), который включаетъ въ нее приблизительно тѣ же страны, какъ Ибнъ Саʿидъ. См. Гаркави, Сказанія мусульманскихъ писателей о славянахъ и русскихъ, стр. 25.

[2]) Ср. Géographie d' Aboulféda II, II, préface p. VIII.

[3]) Géographie d' Aboulféda I, p. CXLIII.

[4]) Таковой издатели признаютъ парижскую рукопись Ancien Fonds 578 (Géographie d' Aboulféda, texte arabe publié par Reinaud et Slane Paris 1840, p. XLII).

очень рѣдко поправляетъ сво огепредшественника и что выпущенныя имъ мѣста изъ сочиненія Ибнъ-Са‘ида далеко не всегда заключаютъ въ себѣ ошибочныя или неточныя свѣдѣнія.

При чтеніи географіи Абу-л-Фиды легко убѣдиться, что почти всѣ свѣдѣнія о Европѣ, которыми это сочиненіе отличается отъ труда Идриси, заимствованы у Ибнъ-Са‘ида. Не находясь въ такихъ благопріятныхъ условіяхъ, какъ его предшественникъ, Ибнъ-Са‘идъ былъ однако хорошо знакомъ съ событіями своего времени и потому мы находимъ въ его трудѣ сравнительно мало анахронизмовъ[1]).

При описаніи Франціи приводится любопытное извѣстіе о дѣленіи Парижа на три части, причемъ въ средней части, на островѣ, жилъ король, въ южной помѣщалось войско, въ сѣверной — остальная часть населенія[2]). Менѣе извѣстны нашему автору берега Дуная[3]). Онъ замѣчаетъ, что на этой рѣкѣ много городовъ и селеній, но что названія ихъ варварскія и что они на его родинѣ мало извѣстны. Для лингвистовъ любопытно извѣстіе, что названіе рѣки тюрки произносили не *Дуна*, а *Туна*. Къ тюркамъ Ибнъ-Са‘идъ[4]),

---

[1]) Значительные отрывки изъ географіи Ибнъ-Са‘ида вошли въ сочиненіе Абу-л-Фиды; кромѣ того издатели послѣдняго при составленіи примѣчаній къ тексту и переводу пользовались парижской рукописью географіи Ибнъ-Са‘ида (Suppl. Arabe 1905). Неполная рукопись того же труда, подъ другимъ заглавіемъ, находится въ Брит. Муз. (Or. 1524, ср. Rieu, Catalogue of Arabic Manuscripts, Supplement pp. 471—472); мы пользовались этой рукописью и рукописью Аз. Музея No. 592; въ послѣдней текстъ географіи значительно сокращенъ. Этой рукописью пользовался также Дорнъ (Caspia, St.-P. 1875 = Mémoires de l'Acad. Imp. des Sc. XXIII No. 1; p. 154). Рено упоминаетъ еще объ оксфордской рукописи другого труда Ибнъ-Са‘ида, озаглавленнаго „Книга о протяженіи земли въ длину и въ ширину“ (كتاب بسط الارض فى طولها والعرض). Отрывки изъ этого труда были изданы Зейппелемъ (Seippel, Rerum Normannicarum fontes Arabici, fasciculus I, Christianiae 1896, pp. ٢٣, ١٠١, ١٣٨); текстъ ихъ часто буквально совпадаетъ съ текстомъ географіи.

[2]) Géographie d' Aboulféda II, 284—285.

[3]) Ibid.

[4]) Géographie d' Aboulféda II, 294—295. Ср. также Хвольсонъ, Извѣстія о хозарахъ и т. д., стр. 110—111.

какъ и другіе мусульманскіе географы, причисляетъ также жителей Венгріи, которыхъ онъ раздѣляетъ на два народа, на собственно-венгровъ и на *башкурдовъ*. Тѣ и другіе жили по сосѣдству съ *аллеманами*, т. е. нѣмцами, и были связаны между собой близкимъ родствомъ; но, тогда какъ собственно-венгры были христіанами, башкурды отъ одного туркменскаго факиха приняли исламъ[1]). Башкурды жили къ западу отъ собственно-венгровъ и къ югу отъ Дуная; Ибнъ-Са'идъ приводитъ также названіе ихъ главнаго города[2]), который, подобно другимъ городамъ Венгріи, былъ разграбленъ татарами.

Уже Балканскій полуостровъ помѣщался арабами значительно сѣвернѣе, чѣмъ онъ находится на самомъ дѣлѣ. Ибнъ-Са'идъ помѣщаетъ Константинополь подъ 45° сѣв. шир.[3]), Пелопоннесъ — подъ 43°[4]). Ему уже извѣстно новѣйшее названіе Пелопоннеса — Морея, вошедшее въ употребленіе только въ XIII в.

Изъ областей Малой Азіи, перечисленныхъ у Ибнъ-Са'ида[5]), заслуживаетъ вниманія область Кастамуни, которая была въ то время средоточіемъ туркменъ. Въ окрестностяхъ города Кастамуни было до 100,000[6]) туркменскихъ палатокъ. Изъ той же области вывозились кони (верховые и упряжные), мулы и невольники[7]) (послѣдняго извѣстія нѣтъ у Абу-л-Фиды).

Что касается странъ, расположенныхъ къ сѣверу

---

1) Въ изданіи Абу-л-Фиды (р. ٢٠٩) вмѣсто نصرهم несомнѣнно слѣдуетъ читать بتّصرهم, какъ въ обѣихъ упомянутыхъ рукописахъ Ибнъ-Са'ида.

2) Въ изданіи Абу-л-Фиды (ibid.) قرات, рук. Брит. Муз. f. 64 رقاب; рук. Аз. Муз. р. 36 رقات. Послѣдніе варіанты повидимому указываютъ на городъ Раабъ. Военныя дѣйствія татаръ въ Венгріи подробнѣе всего разсказаны у **Вольфа**, Geschichte der Mongolen, Breslau 1872, гл. 7 и 8.

3) Géographie d' Aboulféda II, 315.

4) Ibid p. 275.

5) Ibid II, II, 145. Cod. Mus. Brit. f. 65.

6) У Абу-л-Фиды только 1000.

7) و الخيل (Cod. والحبل) والاكاديش والبغال والمماليك يجلب من عندهم.

отъ семи климатовъ, то особенный интересъ для насъ представляютъ извѣстія Ибнъ-Саʿида о славянахъ и руссахъ. Подъ именемъ славянъ авторъ разумѣетъ исключительно западныхъ славянъ, какъ показываютъ его слова, что въ его время уже всѣ славяне лишились самостоятельности и ихъ землями владѣли нѣмцы, венгры и башкурды[1]); это извѣстіе не вошло въ книгу Абу-л-Фиды. Ибнъ-Саʿидъ[2]) приводитъ названія трехъ большихъ славянскихъ городовъ: غرار, لوبانية и صاصين; у Абу-л-Фиды[3]) упомянуты только два послѣднихъ.

Извѣстія Ибнъ-Саʿида[4]) о руссахъ тоже только отчасти вошли въ сочиненіе Абу-л-Фиды[5]). Ибнъ-Саʿидъ говоритъ исключительно о тѣхъ руссахъ, которые жили около Азовскаго моря, на островахъ его [вслѣдствіе чего это море получило названіе Русскаго[6])] и по берегамъ Дона. Городъ Русія помѣщенъ у него на западномъ (очевидно на правомъ) берегу Дона, чѣмъ повидимому опровергается мнѣніе Рено, который хотѣлъ отожествить этотъ городъ съ Азовомъ. О городѣ Русія, насколько намъ извѣстно, кромѣ Ибнъ-Саʿида говоритъ только Идриси[7]), который помѣщаетъ его на разстояніи 27-ми миль (около 54 верстъ) отъ Матрики (т. е. Тмутаракани), на берегу большой рѣки, вытекающей изъ горъ Кокая (قوقايا). Идриси и Ибнъ-Саʿидъ еще не упоминаютъ объ Азовѣ ни подъ его тюркскимъ, ни подъ его итальянскимъ названіемъ (Тана). Тюркское названіе Азова (Азакъ) мы, насколько извѣстно, впервые

---

1) Cod. Mus. Brit. f. 69: وقد استولى على جميع بلاد الصقلب الالمانيون والهنغر والباشقرد.

2) Ibid.

3) Géographie d' Aboufédа II, 295. Повидимому имѣется въ виду сѣверо-восточное побережье Адріатическаго моря, которое и у Идриси (II, 286) называется „страной славянъ“.

4) Cod. Mus. Brit. f. 71: текстъ буквально сходенъ съ отрывкомъ, напечатаннымъ въ Rerum Normannicarum fontes. pp. ١٠١—١٠٣

5) Géographie d' Aboulféda II, 320.

6) بحر منيطس — وفيه جزاير سكنها الروس ولذلك يقال بحر الروس وهم الان على الدين النصرانية.

7) Géographie d' Édrisi, trad. par Jaubert II, 400.

встрѣчаемъ у писателей XIV вѣка, у ал-Омари[1]), Абу-л-Фиды[2]) и Ибнъ-Батуты[3]), и затѣмъ въ разсказахъ о походахъ Тимура[4]), который въ 1395 г. взялъ этотъ торговый городъ и перебилъ всѣхъ жителей, кромѣ мусульманъ. О какомъ-либо русскомъ городѣ при устьѣ Дона мы не имѣемъ никакихъ извѣстій; разсказы мусульманскихъ географовъ XII—XIV вв. о южной Россіи до такой степени сбивчивы, что подъ городомъ Русія можетъ быть слѣдуетъ разумѣть Олешье (при устьѣ Днѣпра). Къ востоку отъ города Русія Ибнъ-Са'идъ и Абу-л-Фида[5]) помѣщаютъ большое прѣсное озеро *Тума*, изъ котораго будто-бы вытекалъ Донъ и черезъ которое протекалъ Днѣпръ. Идриси[6]) тоже упоминаетъ объ этомъ озерѣ и о расположенномъ въ серединѣ его островѣ, гдѣ между прочимъ водились тигры. Ибнъ-Са'идъ подробнѣе говоритъ объ этомъ островѣ; на немъ была сильная крѣпость, гдѣ прежде хранились сокровища мѣстнаго правителя, а въ XIII в. — сокровища золотоордынскихъ хановъ. По берегу озера было много большихъ городовъ, населенныхъ большею частью болгарами; господствующей религіей былъ исламъ, но были и христіане. Главный городъ мѣстности также носилъ названіе Тума.

Трудно сказать, какая мѣстность тутъ имѣлась въ виду; во всякомъ случаѣ мы должны искать озеро Тума на югѣ Россіи, а не близъ настоящихъ истоковъ Дона и Днѣпра. Это видно изъ словъ самого Ибнъ-

---

[1]) Тизенгаузенъ, Сборникъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Золотой Орды, СПБ. 1884, т. I. стр. 236.

[2]) Géographie d' Aboulféda II, 321.

[3]) Тизенгаузенъ, Сборникъ матеріаловъ, стр. 284. — Defrémery et Sanguinetti, Voyages d' Ibn-Batoutah, II, 368.

[4]) Petis de la Croix, Histoire de Timour-bec, II, 365. — Ahmedis Arabsiadae vitae Timuri historia ed Manger I, 397.

[5]) Géographie d' Aboulféda II, 288, 289, 322. Текстъ лондонской рукописи Ибнъ-Са'ида почти буквально сходенъ съ текстомъ печатнаго изданія Абу-л-Фиды. Вмѣсто البرنس الشرقي (texte p. ٢٢٣) въ лондонской рукописи правильно الراس المشرقي; такъ же указана ширина 260 миль вмѣсто 300.

[6]) Géographie d' Édrisi II, 434 (вм. طرمى читай طومى).

Са'ида, который непосредственно къ югу отъ города Тума помѣщаетъ буковый лѣсъ, расположенный на берегу Чернаго моря О берегахъ Днѣпра говорится, что они населены болгарами и тюрками. Мы находимъ у Ибнъ-Са'ида[1]) еще извѣстіе, не принятое Абу-л-Фидой, что главный городъ болгаръ находился къ югу отъ Днѣпра, что на томъ же берегу рѣки, въ $8^1/_2$ дняхъ пути къ востоку отъ Болгара, на одной широтѣ съ нимъ былъ городъ Сауда (м. б. *Суваръ*); еще нѣсколько восточнѣе, тоже на южномъ берегу рѣки, Ибнъ-Са'идъ помѣщаетъ главный городъ всей области, Саксинъ.

Мы не знаемъ, какъ объяснить этотъ рядъ ошибокъ и это смѣшеніе Волги съ Днѣпромъ. Еще Рено[2]) указалъ, что какъ Идриси, такъ и Ибнъ-Са'идъ были введены въ заблужденіе тѣмъ, что названіе „Хазарское море" прилагалось какъ къ Каспійскому морю, такъ и къ Черному; но и это обстоятельство только отчасти можетъ объяснить промахи нашего автора. Абу-л-Фида основательно отвергаетъ этотъ разсказъ и въ своемъ изложеніи слѣдуетъ географамъ X в.; однако онъ сохраняетъ извѣстіе Ибнъ-Са'ида о болгарахъ на берегу Днѣпра, а дальше, какъ мы увидимъ, повторяетъ также ошибочное извѣстіе Ибнъ-Са'ида о городѣ Саксинѣ.

Вообще мусульманскіе географы всегда имѣли только смутное представленіе о рѣкахъ южной Россіи и сѣверной части Кавказа; часто они сближаютъ между собой рѣки, текущія совершенно самостоятельно. Еще

---

1) Cod. Mus. Brit. f. 72: الجزء الرابع هذا ويقع فى شمالىّ على جنوبىّ نهر طنابرس الكبير مدينة بلغار المشهورة وهى حيث الطول خمس وستّون درجة وتسع وثلاثون دقيقة والعرض احدى وستّون درجة ونصف وفى شرقيّها مدينة سَوْدَا وهى ايضا مشهورة لها بلاد مضافة اليها وموضوعها على جنوبىّ النهر المذكور فى سمت عرض بلغار وبينهما ثمان مراحل ونصف وفى شرقيّها على جنوبىّ النهر قاعدة البلاد وهى مدينة سَقْسين.

2) Géographie d' Aboulféda II, 288.

Идриси [1]) заставляетъ рѣку Сакыръ (سقير), впадающую въ Черное море около Матрики (متريقا или مطرخه), т. е. Тмутаракани (нынѣ Тамань), вытекать изъ Волги; между тѣмъ тутъ можетъ идти рѣчь только о Кубани.

Ибнъ-Са'идъ [2]) тоже упоминаетъ о Тмутаракани и прибавляетъ, что городъ со своими окрестностями составлялъ отдѣльное государство и имѣлъ особаго царя. Изъ кавказскихъ народовъ самымъ западнымъ по Ибнъ-Са'иду [3]) былъ народъ Каса (كسا), касоги нашихъ лѣтописей; далѣе къ востоку жили аркеши (или азкеши), абхазы и аланы. Всѣ они были христіанами; кромѣ абхазовъ всѣ считались тюрками. Главная крѣпость аланъ находилась уже въ дагестанскихъ горахъ, которыя извѣстны Ибнъ-Са'иду, какъ и географамъ X в., подъ ихъ тюркскимъ названіемъ *Капыкъ* [4]) (т. е. ворота); здѣсь былъ проходъ, укрѣпленный извѣстной дербендской стѣной; та же стѣна составляла границу между владѣніями золотоордынскихъ и персидскихъ монголовъ. Въ другомъ мѣстѣ [5]) восточная часть Кавказскихъ горъ названа „горой языковъ" вслѣдствіе разноплеменности населенія.

Съ дагестанскими горами были смежны горы области *Сариръ*, часто упоминаемой еще древнѣйшими арабскими географами. Ибнъ-Са'идъ [6]) приводитъ не вошедшее въ книгу Абу-л-Фиды извѣстіе, что населеніе этой области произошло отъ смѣшенія арабовъ съ тюрками.

Изъ тѣхъ же Кавказскихъ горъ по Ибнъ-Са'иду вытекала „рѣка барановъ", которую по справедливому за-

---

[1]) Géographie p' Édrisi II, 400.

[2]) Géographie d' Aboulféda II, 289 и текстъ p. ٢٠٤; переводчикъ читалъ ملك вмѣсто ملك.

[3]) Cod. Mus. Brit. f. 66. Cod. Mus. As. p. 37; Géographie d' Aboulféda II, 286—287, 321.

[4]) القبق. Этого названія нѣтъ у Абу-л-Фиды. Невѣрное чтеніе Kabk у Дорна, Caspia p. 99, по Якуту (IV, ٣١); *G. Kuun*, Relationum Hungarorum cum oriente historia antiquissima (Claudiopoli 1893—95) II, 185 *Kabak*.

[5]) Géographie d' Aboulféda II, 289.

[6]) Cod. Mus. Brit. f. 72: اهلها اخلاط من العرب والترك.

мѣчанію Рено, мы можемъ отожествить только съ Кумой. Протекающій южнѣе Терекъ Ибнъ-Са'идъ называетъ „Малымъ Итилемъ" и заставляетъ его вытекать изъ „Большого Итиля", т. е. изъ Волги. Между Кумой и Терекомъ произошло извѣстное сраженіе между войсками Беркая и Хулагу; по словамъ нашего географа еще въ его время въ обѣихъ рѣкахъ находили панцыри и кольчуги [1]).

Къ приволжскимъ народамъ арабскіе географы относятъ также *буртасовъ;* по древнѣйшимъ извѣстіямъ они жили между владѣніями хазаръ и болгаръ; проф. Хвольсонъ [2]) полагалъ, что ихъ жилища находились на берегахъ Оки. Ибнъ-Са'идъ помѣщаетъ городъ буртасовъ къ востоку отъ города сарировъ; юго-восточную границу владѣній буртасовъ составляла Волга. Далѣе къ востоку находился большой заливъ Каспійскаго моря (очевидно Мертвый Кутлукъ); къ востоку отъ залива было озеро *Марга* (или Мазга), занимавшее пространство въ 8 дней въ окружности; въ него впадало много рѣкъ, вытекавшихъ изъ горъ *Асгарунъ*; къ этимъ рѣкамъ принадлежала большая рѣка *Марга* [3]); другая рѣка вытекала изъ озера и впадала въ Волгу. Въ той же мѣстности на горѣ *Карманія* [4]), находились крѣпости *Дендера,* откуда совершались нападенія буртасовъ на гузовъ и на тюркскія племена, жившія въ окрестностяхъ озера [5]), и *Дарку* (или Дарму), откуда совершались нападенія гузовъ на буртасовъ и другихъ [6]).

[1]) Géogragphie d' Aboulféda II, 289—290. Cp. D' Ohsson, Histoire des Mongols, III, 381.

[2]) Извѣстія о хозарахъ стр. 72.

[3]) Въ печатномъ текстѣ Абу-л-Фиды послѣ словъ ثمانية ايام (текстъ р. ٢٠٤, 4-ая строка снизу) пропускъ; слѣдуетъ читать (Cod. Mus. Brit. f. 73): — وينزل اليها انهر كبيرة من جبل اصغرون الكبير ومنه يخرج نهر مارغا الكبير ويصبّ فيها النح.

[4]) Cp. Géographie d. Aboulféda II, 290.

[5]) Cp. Géographie d' Aboulféda II, 315; въ текстѣ (р. ٢٢١) вм. يعبر الى вѣр. надо читать يغير على, какъ у Ибнъ-Са'ида (f. 73).

[6]) Géographie d' Aboulféda II, 291; текстъ р. ٢٠٤. И здѣсь у Абу-л-Фиды يعبر الى, у Ибнъ-Са'ида يغير على, по переводу Рено „faisait ses incursions." Названіе крѣпости у Абу-л-Фиды درمو, у Ибнъ-Са'ида (Cod. Mus. Brit. f. 73) دَرْقُوا, у Идриси درقو.

У Идриси[1]) названіе Марга (مرغار, مرغا, ماغرا) прилагается только къ горамъ и къ вытекающей изъ нихъ рѣкѣ. Города Дендера (въ изданіи Жобера دندرة, на стр. 338 دندر) и Дарку тоже упоминаются у Идриси, причемъ разстояніе между ними опредѣляется въ 3 дня пути (первый находился къ западу отъ второго); кромѣ того говорится, что городъ Дарку находился въ 4-хъ дняхъ пути къ западу отъ истоковъ рѣки Марга. О значеніи этихъ городовъ для буртасовъ и гузовъ Идриси не упоминаетъ; въ качествѣ сосѣдей гузовъ у него названы не буртасы, а башкиры (باشجرت), при чемъ горы Марга составляли границу между владѣніями обѣихъ народовъ. Озеро носитъ у Идриси другое названіе (منقع); величина его опредѣляется въ 50 миль въ окружности; оно находилось на разстояніи 6-ти дней пути отъ Аральскаго моря. Вода въ озерѣ, по словамъ Идриси, была прѣсная; въ окрестностяхъ лѣтомъ паслись стада тюрковъ.

Слово Марга вѣроятно можно привести въ связь съ названіемъ Мугоджарскихъ горъ; можетъ быть вмѣсто مارغا слѣдуетъ читать ماغرا — чтеніе, которое, какъ мы видѣли, находится въ одномъ мѣстѣ у Идриси Большого озера къ сѣверо-западу отъ Аральскаго моря въ настоящее время, какъ извѣстно, нѣтъ, но есть рядъ небольшихъ водоемовъ, которые въ прежніе вѣка могли быть соединены между собой.

Въ своемъ разсказѣ о буртасахъ и гузахъ Ибнъ-Са'идъ и за нимъ Абу-л-Фида[2]) повторяютъ ошибочное извѣстіе о Днѣпрѣ, который они заставляютъ протекать въ сѣверной части области буртасовъ; повторяется также извѣстіе, что на той же рѣкѣ находился городъ Саксинъ. Земли печенѣговъ, комановъ (половцевъ) и кипчаковъ (въ дѣйствительности одинъ народъ съ команами) также, вопреки дѣйствительности, помѣщены къ востоку отъ Волги. Абу-л-Фида здѣсь буквально, почти безъ пропусковъ, выписываетъ слова Ибнъ-Са'ида[3]).

---

[1]) Géographie d' Édrisi II, 340—341.

[2]) Géographie d' Aboulféda II, 291—294. Ср. также Dorn, Caspia p. 20.

[3]) Правописаніе именъ въ лондонской рукописи Ибнъ-Са'ида почти

Интересно однако ненаходящееся у Абу-л-Фиды извѣстіе Ибнъ-Саʿида[1]) о кипчакахъ, что татары въ войнѣ съ ними убѣдились въ ихъ храбрости и взяли ихъ съ собой при походѣ на Саксинъ.

Пространство между Каспійскимъ и Аральскимъ моремъ у Ибнъ-Саʿида[2]) отнесено къ 5-му отдѣлу 7-го климата; по его словамъ и это пространство было населено гузами. Черезъ 6-ой отдѣлъ проходила уже упомянутая горная цѣпь Асгарунъ[3]), изъ которой вытекали нѣсколько притоковъ Итиля. Между Волгой и Сыръ-Дарьей жили различныя тюркскія племена, не имѣвшія городовъ[4]). Къ рѣкѣ Сыръ-Дарьѣ примыкала стѣна, извѣстная подъ названіемъ *Каласъ*, построенная мусульманами для защиты отъ набѣговъ сѣверныхъ тюркскихъ племенъ; стѣна простиралась на 27 дней пути отъ берега Сыръ-Дарьи до горъ, гдѣ находился проходъ Фадла, сына Яхъи. Около стѣны было три укрѣпленія, два на концахъ ея, одно по серединѣ[5]).

вездѣ то же самое, какъ въ печатномъ изданіи Абу-л-Фиды (pp. ٢٠٥—٢٠٦); только названіе озера عنقود, въ парижской рукописи Ибнъ-Саʿида عمقور, въ лондонской рукописи пишется عبقون. Въ разсказахъ о кипчакахъ слова وغربوا الى بلاد القسطنطينية по нашему мнѣнію невѣрно переведены у **Рено**: qu'on transporte dans les provinces de Constantinople (pour y être vendus comme esclaves). Намъ кажется, что здѣсь говорится только о *добровольномъ* переселеніи кипчаковъ на западъ и что эта фраза находится въ прямой связи со слѣдующей, гдѣ сказано, что у нихъ *на западѣ* было много царей.

1) Cod. Mus. Brit. f. 74: وراوا شجاعتهم فصيّروهم يركبون معهم ببلاد سقسين.

2) Cod. Mus Brit. f. 66: وفى شرقىّ البحر [يعنى بحر طبرستان] مجالات (f. 67) الغزية من الترك وفى شرقيّهم فى هذا الجزء نصف بحيرة خوارزم.

3) У Ибнъ-Саʿида اصغرون, у Идриси (II, 346) اصقرون: у Абу-л-Фиды этого названія нѣтъ.

4) Cod. Mus. Brit. f. 67: وانما هو [يعنى الجزء السابع] مجالات لاصناف من الاتراك على نهر سيحون من جنوبيه ونهر اتل من شماليه.

5) Ibid. وفى جنوبيه [يعنى الجزء السادس] السور المعروف

Постройка длинныхъ стѣнъ для защиты отъ набѣговъ кочевниковъ и вообще полудикихъ народовъ — обычное явленіе какъ въ Китаѣ и въ мусульманской части Средней Азіи, такъ и въ Европѣ. Въ степи Каласъ, отдѣлявшей область города Исфиджаба (нынѣ Сайрамъ въ окрестностяхъ Чимкента) отъ области Шашъ (Ташкентъ и окрестности), проходила стѣна, постройку которой Ибнъ-Хаукаль [1]) приписываетъ Абдаллаху б. Хумейду б. Сауру; вѣроятно имѣется въ виду Абдаллахъ б. Хумейдъ б. Кахтаба, управлявшій Хорасаномъ въ 776 г. по Р. Хр. въ теченіи 6-ти мѣсяцевъ послѣ смерти своего отца [2]). Стѣна простиралась отъ берега Сыръ-Дарьи до горъ Сайлыкъ; названіе Сайлыкъ [3]) теперь носитъ селеніе на берегу Чирчика, нѣсколько ниже соединенія Пскента съ Чоткаломъ. Къ югу отъ стѣны, на Чирчикѣ, находился городъ Джабгукетъ, бывшій нѣкогда средоточіемъ военныхъ силъ области [4]); по мѣстоположенію онъ приблизительно соотвѣтствуетъ бывшей узбекской крѣпости Ніязбекъ. Судя по этимъ даннымъ, длину стѣны въ степи Каласъ можно опредѣлить приблизительно въ 100 верстъ.

Проходъ Фадла б. Яхъи (намѣстникъ Хорасана 794—5 гг.) находился въ области Раштъ (нынѣ Карате-

---

بالقلاص الذى بناه المسلمون فى وجوه كفر الترك الذين بالشمال
وهو ممتدّ من عقبة سبيحون الى جبل باب الفضل بن يحيى
نحو سبعة وعشرين يوما وعليه حصون ثلثة فى طرفيه وفى وسطه.

¹) Bibl. Geogr. Arab. II. ٣٨٨

²) Hamza Ispahanensis ed. Gottwaldt II. 172.

³) Поэтому мы и читаемъ *Сайлыкъ* (вм. Саблыкъ, какъ у де Гуе).

⁴) Въ рукоп. Туманскаго (см. Зап. Вост. Отд. X, 121 слѣд.) упоминается „Джабгукетъ, красиво расположенный городъ, гдѣ нѣкогда былъ военный лагерь области Шашъ“ (f. 24 b: جبغوكت شهرى خرمست ونشكرگاه چاچ بودى اندر قديم); по Истахри (Bibl. G. A I, ٣٤٥) Джабгукетъ былъ расположенъ на берегу Тюрка (Чирчика), въ 2 фарсахахъ отъ Бинкета, главнаго города области; по Кудамѣ (B. G. A. VI, 157) отъ Бинкета до „военнаго стана, по сю сторону стѣны“ было 2 фарсаха. Кажется, на основаніи этихъ данныхъ можно отожествить Джабгукетъ съ „военнымъ станомъ“ Кудамы.

гинъ), на крайнемъ юго-востокѣ мусульманскихъ владѣній въ Средней Азіи. Здѣсь была узкая долина, расположенная между двумя горными цѣпями; черезъ нее тюрки совершали свои набѣги на мусульманскія области; Фадлъ укрѣпилъ этотъ проходъ [1]).

Изъ словъ Ибнъ-Саʿида мы должны бы были заключить, что обѣ стѣны потомъ были соединены между собой и защищали отъ набѣговъ все пространство отъ Сыръ-Дарьи и Чирчика до верховьевъ Вахша; но о существованіи такой стѣны мы не имѣемъ никакихъ другихъ извѣстій. Во всякомъ случаѣ ея не было во время монгольскаго нашествія; защитой отъ вторженій кочевниковъ въ то время служила не стѣна, а только линія укрѣпленій по обоимъ берегамъ Сыръ-Дарьи, отъ Ходжента до ея устья.

Объ отдаленномъ востокѣ, о Китаѣ, Ибнъ-Саʿидъ естественно могъ получить меньше всего разспросныхъ свѣдѣній, и разсказъ его объ этой странѣ сравнительно мало отличается отъ разсказа Идриси [2]). Конечно, ему не могло остаться неизвѣстнымъ монгольское названіе Пекина — Ханбалыкъ; о величинѣ города говорится только, что разсказамъ о немъ можетъ повѣрить только тотъ, кто самъ его видѣлъ. Абу-л-Фида [3]) въ послѣдней редакціи своего труда выпустилъ совершенно правдивое извѣстіе Ибнъ-Саʿида, что городомъ въ его время управлялъ мусульманинъ Махмудъ Ялвачъ, по происхожденію хорезміецъ.

---

[1]) Bibl. Geogr. Arab. VI, 24, 162. О Фадлѣ б. Яхъѣ см. Tabari Annales III, ٦٣١, ٦٣٧

[2]) Géographie d' Édrisi I, 193—196.

[3]) Géographie d' Aboulféda II, II, 230. Соотвѣтствующій отрывокъ есть (съ нѣкоторыми сокращеніями) въ рукоп. Аз. Муз. 592 р. 28. О Махмудѣ Ялвачѣ см. D' Ohsson, Histoire des Mongols, II, 193—194. Мнѣніе д' Оссона, что Махмудъ Ялвачъ — одно лицо съ китайцемъ Ѣ-люй-чжу-ца'емъ, опровергается тѣмъ фактомъ, что о Ялвачѣ говорятъ не только мусульманскіе источники, но также монгольскіе (Юань-чао-ми-ши, см. Труды членовъ Россійской Духовной Миссіи въ Пекинѣ IV, 149) и китайскіе (Іакинѳъ, Исторія первыхъ четырехъ хановъ изъ дома Чингисова, стр. 149, 170. Вопреки объясненію китайскаго словаря Мо-хэ-му-ди Хуа-ла-си-ма несомнѣнно есть Махмудъ Хорезми).

Въ своей статьѣ мы, конечно, не задавались цѣлью исчерпать содержаніе географіи Ибнъ-Са'ида. Мы хотѣли только показать, что названное сочиненіе, рядомъ съ трудами Идриси и Абу-л-Фиды, представляетъ самостоятельный интересъ и что заключающійся въ немъ матеріалъ не исчерпанъ ни въ компиляціи Абу-л-Фиды, ни въ примѣчаніяхъ его издателей и переводчиковъ.

В. Бартольдъ.

Эѳіопскія
orationes falsae и exorcismi.

Заговоры, облеченные въ форму молитвъ и вообще магическіе тексты представляютъ родъ литературныхъ произведеній, встрѣчающійся вездѣ, начиная отъ классическихъ странъ „тайныхъ наукъ“ — Вавилона и Египта и кончая европейскими народами и даже ихъ богослужебными книгами, куда эти отреченныя писанія попадали, конечно, случайно. Почти всѣ изъ приводимыхъ ниже текстовъ имѣютъ именно такую исторію — они заимствованы изъ бывшихъ мнѣ доступными въ послѣднее время эѳіопскихъ рукописей литургическаго содержанія, хранящихся въ различныхъ петербургскихъ общественныхъ и частныхъ библіотекахъ. Фактъ нахожденія подобнаго рода молитвъ въ богослужебныхъ рукописяхъ, а иногда и въ спеціальныхъ сборникахъ достаточно извѣстенъ каждому, кому приходилось хотя слегка познакомиться съ каталогами эѳіопскихъ рукописей въ библіотекахъ; молитвы эти приписывались обыкновенно на оставшихся свободными страницахъ или ихъ частяхъ или листкахъ псалтирей, служебниковъ и т. п. не переписчиками всей рукописи, знатоками и спеціалистами своего дѣла, а самими владѣльцами, которые б. ч. едва были въ состояніи выводить каракули и, конечно, дѣлали ошибки. Это — одна изъ причинъ трудности изученія этого рода литературы. Другія причины заключаются въ томъ, что отдѣльные тексты разсѣяны по массѣ рукописей, хранящихся въ разныхъ странахъ и недоступныхъ для совмѣстнаго изученія, а также и въ трудности языка молитвъ, частью написанныхъ на амхарскомъ языкѣ, частью переполненныхъ амхаризмамы и непонятными словами, которыхъ не отыскать ни въ одномъ лексиконѣ.

Если мы ко всему этому прибавимъ, что исторія изученія Абиссиніи и ея литературы насчитываетъ болѣе двухъ столѣтій, и еще не успѣла пережить того времени, когда ученые набрасываются прежде всего на то, что болѣе говоритъ ихъ современному чувству — на лѣтописи, историческія произведенія, житія святыхъ, то для насъ будетъ вполнѣ понятно, почему данный вопросъ до сихъ почти совершенно не затрагивался въ наукѣ. Правда, были изданія и переводы нѣкоторыхъ магическихъ текстовъ, представляющихъ апокрифическія молитвы, но эти работы не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ нашему вопросу, такъ какъ имѣютъ своимъ предметомъ произведенія, возникшія не на эѳіопской почвѣ, а переведенныя съ оригиналовъ, восходящихъ б ч. къ греческому языку, Египту и гностицизму[1]).

Гностицизмъ, несомнѣнно, оказалъ вліяніе и на тѣ оригинальныя эѳіопскія произведенія, которыя служатъ предметомъ настоящей работы, по крайней мѣрѣ едва ли изъ другого источника можно объяснить появленіе того множества странныхъ именъ Божества, которыя являются почти непремѣнными условіями заговоровъ и силой которыхъ они дѣйствуютъ. Въ этомъ отношеніи эѳіопскіе заговоры и магическія молитвы имѣютъ, я думаю, общую судьбу съ подобными же произведеніями у другихъ народовъ, если что ихъ и выдѣляетъ, то это особенное нагроможденіе именъ и повидимому ихъ безсмысленность. Впрочемъ въ этомъ отношеніи требуются еще спеціальныя изслѣдованія; во всякомъ случаѣ ясно, что весьма часто эти имена должны были

---

[1]) Напр. René Basset, Les apocryphes Éthiopiens, V: Les prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha. Par. 1895 и VI: Les prières de S. Cyprien et de Theophile Par. 1896. Conti Rossini, La redazione Etiopica della preghiera della Vergine fra, Parti. Roma 1896 (Accad. Lincei, Rendic. V. 12), О коптской редакціи см. Crum, A Coptic Palimpsest въ Proceed. Soc. B. Arch. 1897, 210 сл. Текстъ молитвы на Голгоѳѣ еще не изданъ. Въ Петербургѣ имѣется экземпляръ рукописи въ 32 долю у Н. П. Лихачева. Содержаніе этого апокрифа до извѣстной степени напоминаетъ извѣстный у насъ „Сонъ Богородицы“; чудодѣйственно не только чтеніе, но и простое ношеніе текста.

дѣйствовать не своимъ значеніемъ, если даже у нихъ таковое и было, а сочетаніями звуковъ, причемъ эѳіопскій алфавитъ оказывался недостаточенъ и приходилось прибѣгать то и дѣло къ амхарскому. Вообще различныя сочетанія звуковъ, особенно повторенія однихъ и тѣхъ же слоговъ играютъ въ произведеніяхъ этого рода далеко не послѣднюю роль, и въ этомъ отношеніи также заставляютъ вспомнить гностическія писанія. Что касается содержанія текстовъ, то они, подобно этому роду литературы у другихъ народовъ, представляютъ или простые заговоры и магическія формулы или цѣлыя молитвы противъ различныхъ болѣзней и другихъ напастей и непріятностей. Абиссинецъ постоянно находится подъ страхомъ предъ множествомъ злыхъ демоновъ — виновниковъ разнаго рода болѣзней и злоключеній, но въ свою очередь трепетущихъ таинственныхъ именъ Божества и не имѣющихъ возможности устоять противъ магическихъ формулъ. Само собой понятно, что знаніе этихъ формулъ и молитвъ о защитѣ противъ этихъ враждебныхъ силъ считается очень полезнымъ и они находятъ себѣ мѣсто въ частномъ обиходѣ средняго абиссинца на раду съ каноническими книгами и молитвами, а нерѣдко и составляютъ особые маленькіе сборники, приспособленные для ношенія на шеѣ вмѣсто амулетовъ или для обертыванія вокругъ больной части тѣла [1]). Въ этомъ, конечно, сказалась общая всѣмъ первобытнымъ народамъ вѣра въ дѣйствительность написаннаго текста наравнѣ съ произнесеннымъ. Послѣ этихъ краткихъ предварительныхъ замѣчаній я позволю себѣ привести образцы заклинаній и молитвъ изъ доступныхъ мнѣ рукописей.

а) Болѣе общаго характера.

1.[2]) **በስመ ፡ አብ ፡ አስማተ ፡** Во имя Отца. Имена Св.
ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ አስተኅድር ፡ Троицы всели въ сердце

[1]) См. напр. Каталогъ абиссинско-санитарно-этнографической выставки СПБ. 1897, No. 183—184 (Стр. 11).

[2]) Взято изъ упомянутой рукописи Н. П. Лихачева, въ которой послѣ голгоѳскаго апокрифа слѣдуетъ вшитая тетрадка съ магическими текстами.

ውስተ ፡ ልብየ ፡ ጢምዳርታም ፡
ብገርርዳሙ ፡ ስአተሊጣን ፡ ናብ
ዳን ፡ አክሌፍን ፡ ናዠምዳን ፡ አ
ቅሞርኤል ፡ ግበር ፡ ክሀቶ ፡ ወ
ኪን ፡ ጥበቡ ፡ ፍልሱፍ ፡ አስካ
ለ ፡ ድርሰት ፡ ብያጸምም ፡ ወያ
ስተአጽብ ፡ እምፈለገ ፡ ክቦር ፡
ወናዳሄብ ፡ ናዠምሮን ፡ በታታ
ን ፡ በአዜላናን ፡ ደመ ፡ አክራ
ጦን ፡ ውሂዝ ፡ ዕለት ፡ አጥብብ
ኒ ፡ ወአንጽህኒ ። በስመ ፡ አብ ፡
ነደ ፡ ሹር ፡ በስመ ፡ ወልድ ፡
ባሕርየ ፡ ሹር ፡ በስመ ፡ መን
ፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ነደ ፡ ሹር ፡ ናጌ ፡
ወጋዴን ፡ ወጋድል ፡ ሰቅሎጋሳሸ
ጪ ፡ ፯ጪ፫ቋንጌቋንቋ ፡ ከመ ፡
ሩፀተ ፡ ፀሐይ ፡ ወወርኅ ፡ ወከዋክ
ብት ፡ ወከመ ፡ ሩፀተ ፡ መባርቅ
ት ፡ ወነጐድጓድ ፡ ከማሁ ፡ አ
ሩጽ ፡ ቃላተ ፡ ድርሰት ።

мое: Ṭimdārtām. Bĕgarrĕdāmu. Sĕ'atalitān. Nābdān. 'Aklēfn. Nāžamdān. 'Aḳmor'ēl . . . (?) философъ, гроздъ поэзіи и глухаго и тяжелаго изъ потока славы (?) . . . . (?) умудри меня и очисти меня. Во имя Отца. Огнь Šur. Во имя Сына. Море(?) мое, Šur. Во имя Св. Духа огнь Šur. . . . . . . подобно теченію солнца и луны, и звѣздъ, и подобно теченію молніи и грома, да будетъ теченіе гласа заговора.

2.[1]) ፍኖተ ፡ መድኀኒት ፡ ወ
ስረይ ፡ ኀጢአቶ ፡ ለገብርከ ። በ
ዝንቱ ፡ አስማት ፡ ኢዮ ። ኢዮ ።
ኢዮ ። ዳኬ ። ዳኬ ። ዳኬ ። አሜ
ን ። አሜን ። ወአሜን ።

Путь спасенія и разрѣшены грѣхи рабу твоему. Сими именами: 'Iio, 'Iio, 'Iio. Dākē, Dakē, Dakē. Аминь. Аминь. И аминь.

б) Противъ головной боли.

3.[2]) አልፋ ፡ ወኦ ፡ አወያስ ፡
፯ጊዜ ፡ በል ፡ አድኅኖ ፡ እምሕ
ማመ ፡ ርእስ ፡ ለገብርከ ።

Альфа и О(мега). 'Awajās (семь разъ). Спаси отъ головной боли раба твоего…

в) Противъ жара.

4.[3]) ሕዋሽ ፡ ሕዋሽ ፡ ፯ጊዜ ፡
በዝንቱ ፡ አስማቲከ ፡ ኢየሱስ ፡

Ḥwāš. Ḥwāš. Сими именами Твоими, Iисусе Христе,

---

[1]) Изъ рукоп. Вост. 611 Имп. Публичн. Библіотеки (Nr. III по описанію П. К. Коковцова въ „Запискахъ Восточнаго Отд. Имп. Р. Арх. Общ. 1889, 108), стр. 1.

[2]) Изъ рукоп. Эѳіопск. 8 (у П. К. Коковцова Nr. XVII.) Имп. П. Библ., л. 18. Въ этой рукописи между отдѣльными частями „Органа восхваленія“ на свободныхъ мѣстахъ приписаны магическіе тексты.

[3]) Взято изъ упомянутой рукописи Н. П. Лихачева, въ которой послѣ голгоѳскаго апокрифа слѣдуетъ вшитая тетрадка съ магическими текстами.

ክርስቶስ ፡ አድኅኖ ፡ እምሕማመ ፡ ፍልፀት ።

спаси его отъ болѣзни жара.

г) Противъ трудныхъ родовъ.

5.[1]) ሶበ ፡ ታስተበርክ ፡ በቤት ፡ ኀሪስ ፡ ሀበ ፡ እግዚአ ፡ ሣህልከ ፡ ወመሕረተከ ፡ ፈኑ ፡ ሩፋኤልሃ ፡ መልአክከ ፡ ወጺኬድ ፡ ርእሶ ፡ ለሕፃን ፡ ወይፃእ ፡ በስሙ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እለ ፡ መናሔል ፡ ወመረሄል ፡ ሱሳኤል ፡ ሱራፌል ፡ ፋኑኤል ፡ ርደእ ፡ ወአድኅን ፡ ወመሐር ፡ ለነፍስ ፡ አመትከ ፡ እግሊት ፡ ከመ ፡ ይትአኮት ፡ ስመ ፡ ስብሐቲከ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

Когда становится на колѣни въ домѣ трудныхъ родовъ. Господи! милость Твоя и щедроты Твои Пошли Рафаила ангела Твоего и да ударитъ онъ голову младенца и да выйдетъ тотъ во имя Іисуса Христа, Отца и Сына и Св. Духа. ʾĒla. Manāḥēl и Marahēl. Susāʾēl. Surāfēl. Fānuʾēl. Помоги и спаси и ущедри душу рабы Твоей (имярекъ), да восхвалитъ имя славы Твоей во вѣки вѣковъ. Аминъ.

д) Нерѣдко попадаются молитвы и заговоры противъ болѣзни ቍርጸት (рѣзи въ животѣ), причемъ формулы иногда встрѣчаются сходныя. Напр.

6.[2]) ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ቈርፀት ፡ ቈጼቤ ፡ ቈጼቤ ፡ ቈጼቤ ፡ ብያከ ፡ ቈፌ ፡ መሌ ፡ መሙሌ ፡ መመሙሌ ፡ አርጋኤ ፡ በርድ ፡ ወነፋስ ፡ ከማሁ ፡ አርገዕ ፡ ሕማመ ፡ ቍርጸት ፡ እ ፡ ርቃጼቃ ፡ አድኅና ፡ እምሕማመ ፡ ቍርፀት ፡ ሸሸሸሸገር ፡ ሸገር ፡ ሸገር ፡ ጨጨጨ ፡ ጀጀጀ ፡ ቸቸቸ ፡ ሃሃሃሃሃሃሃ ፡ ማማማማ ፡ ራራራ ፡ ዋዋዋ ፡ ላላላ ፡ ያያያ ፡ አንተ ፡

7.[3]) እልፍሉል ፡ (7 разъ) ዘይጐፀጐፅ ፡ አእፅምተ ፡ ወያጠቂ ፡ አንጀተ ፡ ወደቈርጽ ፡ አማዑተ ፡ ዠር ፡ ዠር ፡ ዠር ፡ ለገብርከ ፡ ቈጼቤ ፡ ቈጼቤ ፡ ቈጼቤ ፡ ቈፌኑ ፡ ሞሊ ፡ መሞሊ ፡ አርጋኤ ፡ ነፋሳት ፡ ከማሁ ፡ አድኅን ፡ ወአቁም ፡ ለዝንቱ ፡ ቍርጸት ፡ ለገብርከ ።

---

[1]) Изъ рукоп. 4046 QCCX Имп. Общ. Любителей Древней Письменности, стр. 181 (рукопись представляетъ Псалтирь).

[2]) Изъ той же рукоп. Органа въ Имп. П. Библ., л. 64 v.

[3]) Изъ принадлежащей мнѣ рукописи служебника, происходящей изъ Магдальской добычи и пріобрѣтенной въ Лондонѣ.

ውእቱ ፡ ሕማመ ፡ ቁርጸት ፡ እን
ዘ ፡ ይጕጸጕፅ ፡ ከርሰ ፡ ወያጠዊ ፡
አንጋርተ ፡ ወአማዑተ ፡ አድኅ
ኖ ፡ ለገብርከ ።...

8.[1] በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡
ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አሐዱ ፡ አ
ምላክ ፡ ድሜጥሮስ ፡ ፫ጊዜ ፡ በ
ል ፡ ጋይጦስ ፡ ፫ጊዜ ፡ ሰቆታው ፡
፫ጊዜ ፡ ሆድ ፡ ቍርጸት ፡ ሸር ፡
፫ጊዜ ፡ ጀ ፡ ፫ጊዜ ፡ በል ፡ ጬ
፫ጊዜ ። ሸ ፡ ፫ጊዜ ፡ በል ፡ ቸ ፡
፫ጊዜ ፡ በል ፡ ሸ ፡ ፫ጊዜ ፡ በኀይ
ለ ፡ ዝንቱ ፡ አስማቲከ ። ተአስ
ሩ ፡ አጋንንት ፡ ጸዋጋን ፡ ባርያ ፡
ጸሊማን ፡ ወባርያ ፡ ቀይሀን ፡ እ
ደ ፡ ሰብእ ፡ መሠርያን ። ምት
ሐት ፡ ወፍልጸት ፡ ቍርጸት ፡
ከመ ፡ ኢይቅረቡ ፡ ኀበ ፡ ንዋ
ዩ ፡ ወፈራሱ ፡ ወበቅሉ ፡ ለገብ
ርከ ።...

Во имя Отца и Сына и Св. Духа, Единаго Бога. Dĕmētros трижды, Gājtos трижды, Sakotāw трижды. Hod рѣзь šar (3) ḏa (3) ṯa (3) ša (3) ta (3) ša (3). Силой сихъ именъ Твоихъ связываются демоны лукавые черные и красные, руки колдуновъ. нижняя часть (?) и сокрушеніе, рѣзь, да не приближаются ни къ имуществу, ни къ лошадямъ, ни къ мулу раба Твоего (имя рекъ).

9.[2] አውሎ ፡ መላሉካኤል ፡
ጉጠ ፡ ክ ፡ መላሉካኤል ፡ ቅራ
ፋፋኪን ፡ በዝንቱ ፡ አስማቲከ ፡
አድኅኖ ፡ ለዕሕማመ ፡ ቍርጸ
ት ፡ ለገብርከ ፡... በስመ ፡ አብ ፡
በል ፡ አዴናሁ ፡ ኬርር ፡ አራኩ
ሹ ፡ አጸሐል ፡ ኤይቤልሸ ፡ ጕ
ልሔ ፡ ተሸዋሪቅ ፡ በዝንቱ ፡ አ
ስማቲከ ፡ ይትሐረድ ፡ ዝጋኔን ፡
ይትሐረድ ፡ ፲፫ጊዜ ፡ በል ፡ ዳእ
ታኤል ፡ ጋጋታኤል ፡ አርካሾ
ር ፡ ላሸር ፡ ወሾር ፡ ውስጠ ፡ ብ
ሔር ፡ እምሻድል ፡ ተሶር ፡ ወ
ለሻውር ፡ አወግዞሙ ፡ ለዝጋኔ
ን ፡ ውሕል ፡ ቀውትል ፡ ፫ጊዜ ፡

ʼAwlo. Malālukāʼēl. Guṭak. Malālukāʼēl. Kĕrāfāfākin. Сими именами Твоими спаси больного рѣзью раба Твоего (имя рекъ). Во имя Отца. etc. ʼAdēnāhu. Kērr. ʼArākušu. ʼAiḥal. ʼĒibēlša. Gŭilḥē. Tašawārik. Сими именами Твоими да поразится демонъ, да поразится (13 разъ скажи). Dāʼĕtāʼēl. Gāgātāʼĕl. ʼArkāšor. Lāšar. Wašor въ землѣ ʼĔmšādĕl Tasor Walašāwĕr. Прокляни демона . . . .

---

[1]) Оттуда же.

[2]) Изъ той же рукоп. Органа въ Имп. Публ. Библ., л. 32.

በል ፡ ጫበጫ ፡ ጠጁን ፡ በሖር
ጊ ፡ ጨዋሕ ፡ ማእስረ ፡ ጃን ፡ ወ
ለአስ ፡ ፈረጁን ፡ መሳክው ፡ ሞ
ናቅጢር ፡ በስመ ፡ አቅጁን ፡ ፈ
ጅና ፡ እለ ፡ ቤብልሖር ፡ ቅጽበ
ተ ፡ እሳት ፡ ሰይፈ ፡ እሰት ፡ በከ
መ ፡ ቍንቍት ፡ ኅቡእ ፡ መለከ
ት ፡ በዝ ፡ ቃል ፡ ከለ ፡ ሰላስ ፡ ተ
አስሩ ፡ መናፍስት ፡ ርኩሳን ፡ ር
ከወሸር ፡ ወሰብአ ፡ መሰርያን ፡
እምላዕለ ፡ ገብርከ ፡.....

да свяжутся духи лукавые Rĕkawašar и люди-волхвователи отъ раба твоего (имя рекъ).

e) Также нерѣдки молитвы противъ болѣзни желудка (ሕማመ ፡ ከብድ), причемъ они иногда почему-то приводятся въ связь съ тремя вавилонскими отроками.

10.[1]) ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማ
መ ፡ ከብድ ፡

አምላከ ፡ አናንያ ፡ ወአዛርያ ፡
ወሚሳኤል ፡ ዘአድኅንከመ ፡ ለ
እሉ ፡ እምእቶነ ፡ እሳት ፡ ዘይነ
ድድ ፡ በኂሩትከ ፡ እግዚኦ ፡ አር
ኅቅ ፡ ወአሰስል ፡ ሕማመ ፡ ከብ
ድ ፡ እምላዕለ ፡ ገብርከ ፡... እ
መሂ ፡ ሥጋ ፡ ዘተበልዐ ፡ ወእመ
ሂ ፡ ማይ ፡ በውስተ ፡ ከርሥ ፡ ዘ
ይትዋነይ ፡ እምኵሉ ፡ መናግን
ቲሁ ፡ ለሰይጣን ፡ አድኅኖ ፡ ለገብ
ርከ ፡... በስምከ ፡ ቅዱስ ፡ ድማ
ኄል ፡ ሴቃ ፡ ወበጺቃ ፡ በሳይዳ
ይ ፡ ስምከ ፡ ሰብአ ፡ ወእንስሳ ፡
ታድኅን ፡ እግዚኦ ፡ ወበከመ ፡
አብዛኅከ ፡ ምሕረትከ ፡ ከማሁ ፡
አብዝኅ ፡ ወአፈድፍድ ፡ ምሕረ
ተከ ፡ ለዕለ ፡ ገብርከ ፡... ወበመ
ስቅልከ ፡ ዕቅብ ፡ ወአድኅን ፡ ኪ
ስ ፡ ስርከኪስ ፡ ስርዋጽ ፡ በኃይ
ለ ፡ ዝንቱ ፡ አስማቲብ ፡ አድኅ

Молитва противъ болѣзни желудка.

Боже Ананіи, Азаріи и Мисаила, избавившій ихъ изъ пещи горящей милостію Твоею! Господи! удали и устрани болѣзнь желудка отъ раба Твоего (имя рекъ), отъ плоти, которую она ѣстъ и отъ воды, что въ утробѣ, которая подчинена всякимъ дѣйствомъ діавольскимъ. Спаси раба Твоего (имя рекъ) именемъ Твоимъ Святымъ Dĕmāḥēl, Sēḳā и Baṣiḳā, Sāidāi именемъ Твоимъ. Человѣки и скоты спасеши, Господи (Пс. 35, 7), яко умножилъ еси милость Твою, тако умножи и увеличи милость Твою на рабѣ Твоемъ (имя

[1]) Оттуда же.

ኖ ፡ እምሕማመ ፡ ቍርጸት ፡ ለገ ብርከ ፡...

рекъ), и крестомъ Твоимъ соблюди и спаси (его). Kis. Sĕrkakis. Sĕrwāṣ. Силой сихъ именъ Твоихъ спаси отъ болѣзни рѣзи раба Твоего (имя рекъ).

11.[1]) ይሰዓር ፡ ወይዘርዝር ፡ ወይሰደድ ፡ ዝንቱ ፡ ሕማመ ፡ ከ ብድ ፡ ዘተፈነወ ፡ እምኀበ ፡ አ ብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅ ዱስ ፡ ከመ ፡ ይርዳእ ፡ ወይቤዙ ፡ ዘተኀጕለ ፡ ውሉደ ፡ ሰብእ ፡ ወ እንሰሳ ፡ ከመ ፡ ይምሐሮሙ ፡ ለ ድዉያን ፡ ወይፈውሶሙ ፡ ለብ ዙኃን ፡ ከማሁ ፡ ይፈውሶ ፡ ለገብ ሩ ፡ ደ ፡ እምዝንቱ ፡ ሕማመ ፡ ከብድ ፡ ዘይበጸላጽ ፡ ከርሠ ፡ ወ የኀነፍጥ ፡ ከብደ ፡ ወይጠዌ ፡ አ ማዑተ ፡ ወይፈነቅል ፡ ልበ ፡ ወ ጸደጕጽ ፡ ገበዋተ ፡ ወመለያል ያተ ፡ ወኵሎ ፡ አዕፅምተ ፡ ወ ሥጋ ፡ በወልድከ ፡ የሱስ ፡ (Sic!) ክርስቶስ ፡ ወስምከ ፡ አርያኖስ ፡ ወምርያኖስ ፡ በክርስቶስ ፡ ስም ከ ፡ በኅቡእ ፡ ወበክሡት ፡ ስም ከ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ በ፪ ፡ ዘቢብ ፡ ወ ፡ ፪ጥቁርበርቤ ሬ ፡ ወ፪ቆቀርጩው ፡ ደግም ፡ ውበላ ።

Разрѣшается и разсыпается и прогоняется сія болѣзнь желудка, гонимая Отцомъ и Сыномъ и Св. Духомъ, чтобы взыскать и спасти погибшаго сына человѣческаго и скотовъ, чтобы помиловать болящихъ и исцѣлить многихъ. Подобно сему да исцѣлится рабъ... отъ болѣзни желудка, которая терзаетъ утробу, и скоблитъ печень, и перевертываетъ внутренности, и переворачиваетъ сердце, и поражаетъ бока и члены и всѣ кости и плоть, Сыномъ Твоимъ Iисусомъ Христомъ и именемъ Твоимъ ʼArjānos и Mĕrjānos, именемъ Твоимъ Христосъ, тайнымъ и сокровеннымъ именемъ Твоимъ во вѣки вѣковъ. Аминь.

ж) Осбенно распространены молитвы противъ болѣзни глазъ, причемъ и здѣсь иногда попадаются сходныя формулы.

12.[2]) በስመ ፡ አብ ፡ ወወል ድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አም

Во имя Отца и Сына и Св. Духа, единаго Бога.

[1]) Изъ упомянутой рукописи Н. П. Лихачева.

[2]) Изъ рукоп. Эѳіоп. 6 (у П. К. Коковцова XV) Имп. Публ. Библ., стр. 121.

ላክ። በጢት ፡ ስመከ ፡ በጥጥያብ ፡ ስምከ ፡ በቆፍ ፡ ስምከ ፡ በቀያፉ ፡ ስምከ ፡ በሰይፍ ፡ ስምከ ፡ በስስያብ ፡ ስምከ ፡ ዘአብራህከ ፡ ዓይኖ ፡ ለጢሜዎስ ፡ ወልደ ፡ በርጢሜዎስ ፡ ዕውር ፡ ከማሁ ፡ አብርህ ፡ ዓይኖ ፡ ለገብርከ ፡ ... ያሸላል ፡ ያሸላትያል ፡ ዘበቃልከ ፡ ወበዘስምከ ፡ ድማኅ ፡ አድኅኖ ፡ ለገብርከ ፡ ... እግዚአብሔር ፡ ብርሃን ፡ በእንተ ፡ ማእሰሩ ፡ ለሰይጣን ፡ ዘስሙ ፡ አስማተ ፡ ኃያላን ፡ ሰፒራ ....

Именемъ Твоимъ Ṭit, именемъ Твоимъ Ṭĕṭjāb, именемъ Твоимъ Ḳof, именемъ Твоимъ Ḳajāfā, именемъ Твоимъ Sajf, именемъ Твоимъ Sĕsjāb, просвѣтившій очи Тимею, сыну Вартимея, слѣпцу, просвѣти также очи рабу Твоему (имя рекъ). Jāšalāl, Jāšalātjāl. Гласомъ Твоимъ и именемъ Твоимъ Dĕmāḫ („верхъ"?) спаси раба Твоего . , . Господи, свѣтъ, ради узъ сатаны, Его же имя — имена силъ. Sapiro. . . .

13.[1]) በጡት ፡ ስምከ ፡ በጤጥያስ ፡ ስምከ ፡ ወበስይፍ ፡ ስምከ ፡ ዘአብራህከ ፡ ዓይኖ ፡ ለጤሜዎስ ፡ ወልደ ፡ በርጤሜዎስ ፡ ያሸሬር ፡ ፪ያሸሬሮ ፡ ያሸላ ፡ ሸታይ ፡ በዝቃልከ ፡ ወበዝስምከ ፡ ድማኅ ፡ አብርህ ፡ ዓጸንየ ፡ ለ ፡ በቀሕ ፡ ቀ፱ለባት ፡ ወበጥጥ ፡ ወከርቤ ፡ በወስሐል ።

Именемъ Твоимъ Ṭut, именемъ Твоимъ Tēṭjās, именемъ Твоимъ Sejf, просвѣтившій очи Тимею, сыну Бартимея, Jāšĕrēr. Jāšĕrēro. Jāšalā. Satāj. Симъ гласомъ Твоимъ и симъ именемъ Твомъ Верхъ(?), просвѣти очи мои. . . . . .

14.[2]) በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ ጸሎት ፡ ሕማመ ፡ ዓይን ፡ ፈራህኩኪ ፡ ሕማመ ፡ ዓይን ፡ ሶበ ፡ እቤለኪ ፡ አይቴ ፡ ተሐውር ፡ ወትቤለኒ ፡ አሐውር ፡ ኀበ ፡ በልዕ(?) ፡ ሥጋ ፡ ዘእንበለ ፡ መጥባሕት ፡ ወእሰቲ ፡ ደመ ፡ ዘእንበለ ፡ ጽየዕ ፤ አምሐልኩኪ ፡ ሕማመ ፡ ዓይን ፡ ከመ ፡ ኢትበል

Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Молитва противъ болѣзни глаза. Страшусь я тебя, глазная боль, говоря тебѣ: „куда идешь ты?" И ты отвѣчаешь мнѣ: „я иду на съѣденіе плоти безъ ножа и питіе крови безъ чаши." Заклинаю я тебя, глазная боль, да не съѣшь

---

[1]) Изъ рукоп. Н. П. Лихачева.

[2]) Изъ рукоп. — собранія духовныхъ стиховъ Азіатскаго Музея Академіи Наукъ (Nr. 4. f. 1 v. по моему описанію, помѣщенному въ протоколахъ Академіи 7 мая 1897 года.) Текстъ представляетъ особенный интересъ, какъ рѣдкій образецъ эѳіопскаго заговора, въ которомъ болѣзнь еще выступаетъ въ совершенно миѳологическомъ олицтворенномъ видѣ, а не скрывается за ея виновниковъ — демоновъ.

ኢ ፡ ሥጋየ ፡ ዘእንበለ ፡ መጥበሕት ፡ ወትሰተይ ፡ ደምየ ፡ ዘእንበለ ፡ ጽዋዕ ፡ አምሐልኩኪ ፡ በ፫እግዚአብሔር ፡ ሕያው ፡ ወበኢየሱስ ፡ ናዝረዊ ፡ በእግዚአብሔር ፡ አብ ፡ በክርስቶስ ፡ ወልድ ፡ ወበሣልሳይ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እመሂ ፡ በኂሩትከ ፡ ወእመሂ ፡ በአብረከ ።

плоти моей безъ ножа и не выпьешь крови моей безъ чаши. Заклинаю тебя трижды Господомъ живымъ и Iисусомъ Назореемъ, Господомъ Отцомъ, Христомъ Сыномъ и третьимъ — Святымъ Духомъ, благостiю Твоею и благословенiемъ(?) Твоимъ.

15.[1]) በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፤ ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ዓይን ፡ ያታ ፡ ብርሃን ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ብርሃን ፡ ዘሰደዶ ፡ ለጽልመት ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ብርሃን ፡ ዘበአማን ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ብርሃንነ ፡ ንብረትነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ብርሃንነ ፡ ትርአስነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ብርሃንነ ፡ ትርጋጽነ ። ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ብርሃንነ ፡ ከዋላነ ፡ ወፍጽምነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ማኅተመ ፡ ብርሃንነ ፡ ዘለ ፡ አብ ፡ ሐተሞ ፡ ስሙ ፡ ብርሃናኤል ፡ አብ ፡ ብርሃን ፡ ወልድ ፡ ብርሃን ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ብርሃን ፡ ሱሃል ፡ ሱሃል ፡ ሱሃል ፡ አርብሆን ፡ ለአዕይንት ፡ ከመ ፡ ኢይኑማ ፡ ለመዊት ፡ ወከመ ፡ ኢይቤሉኒ ፡ ጸላእትየ ፡ ጥዕናሁ ፡ ወእለሰ ፡ ይትፌሥሑ ፡ ለእመ ፡ ተሐወኩ ፡ እስመ ፡ አምላኪየ ፡ አንተ ፡ ታበርህ ፡ ጽልመትየ ፡ አብርህ ፡ ገጾከ ፡ ላዕለ ፡ ዓይነ .... ወአድኅነኒ ፡ እግዚእ ፡ በእንተ ፡ ምሕረት

Во имя Отца и сына и Св. Духа. Молитва при болѣзни глаза. Порядокъ. Свѣтъ Iисусъ Христосъ, свѣтъ прогоняяй тму. Iисусъ Христосъ — свѣтъ истинный. Iисусъ Христосъ — свѣтъ нашъ, сидѣнiя нашего. Iисусъ Христосъ — свѣтъ нашъ изголовья нашего. Iисусъ Христосъ — свѣтъ нашъ ногъ нашихъ. Iисусъ Христосъ — свѣтъ нашъ и заднихъ нашихъ и цѣлыхъ насъ. Iисусъ Христосъ — печать свѣта нашего; печатаетъ имя его Bĕrhanā'ēl. Свѣтъ отецъ, свѣтъ Сынъ, свѣтъ и Святый Духъ. Suhāl трижды. Просвѣти очи, да не усну въ смерть, да не когда речетъ врагъ мой на мя: укрѣпихся на него. (Пс. 12, 4.) И возрадующiися, аще подвижуся, яко Богъ

[1]) Оттуда же, f. 56. См. еще молитвы противъ болѣзни глазъ у d'Abbadie, Catalogue de manuscr. Ethiop. p. 158 (Nr. 143). Wright, Catalogue of the Eth. Manuscr. Brit. M. CXII (p. 73) и др.

ከ፡ እምሕማመ፡ ዓይን፡ ከመአ፡ አንሰአ፡ ትርአይአ፡ ለእለአ፡ አፍቀርኩአ፡ ወእጌሥጸሙአ፡ ወእሜህሮሙ፡ እስመ፡ ትክል፡ ኵሎ፡ ዘታድኅን፡ ወትሜህር፡ ወአብርህ፡ ገጸከ፡ ላዕለ፡ ዓይን.... ፯ጊዜ፡ ድግም፡ በማይ፡ ተሐፀብ፡ ርእሰከ።

мой еси Ты, просвѣтивый тму мою. (Пс. 17, 29) Просвѣти лице Твое на око (имя рекъ) и спаси мя, Господи, ради милосердія Твоего (Пс. 30, 17) отъ болѣзни ока, да видитъ тѣхъ, кого я возлюбилъ, и я наставлю и научу ихъ, ибо Ты вѣнчаешь(?) тѣхъ, которыхъ спасъ и научилъ. И просвѣти лицо Твое на око (имя рекъ). Повтори семь разъ въ водѣ. Умой себѣ голову.

16. ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ዓይን፡ ዘጸለየ፡ ኤርምያስ፡ ነቢይ፡ አምኀበ፡ እግዚአብሔር፡ ወይቤ፡ ሀለኒ፡ ፈውሰ፡ ቤጣ፡ ዮጣ፡ ድርዮጥ፡ በኃይለ፡ ዝንቱ፡ አስማቲከ፡ አድኅኖ፡ ..... ሙናዝር፡... ናዝር፡ ክሙናዝር፡ ፍታሕ፡ ወዘርዝር፡ ሕማመ፡ ዓይን፡ ለገብረ፡ እግዚአብሔር.... ፮ጊዜ፡ ለኪ፡ ይደሉ፡ በፍጻሜ፡ ወጠ.ነከ፡ መንገለ፡ ቅድሞ፡ ወእምድኅሬሁ፡ ተሐጸብ።

Молитва болѣзни глаза, которой молился Іеремія пророкъ ко Господу и сказалъ: „дай мнѣ исцѣленіе. Bētā, Jotā, Dĕrjot[1]). Силой этихъ именъ Твоихъ спаси (имя рекъ). Munāzĕr, ... Nāzer, Kĕmunāzer. Разрѣши и разсыпь болѣзнь ока раба Божія (имя рекъ). (6 разъ). Тебѣ подобаетъ совершеніе въ началѣ Твоемъ; Въ началѣ и въ концѣ его омойся[2]).

з) Противъ укушенія змѣй и вообще животныхъ.

17.[3]) በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩አም

Во имя Отца и Сына и Св. Духа, Единаго Бога.

---

[1]) Названія буквъ, вѣроятно, по аналогіи съ альфой и омегой, также считались именами Божества (ср. Nr. 3 нашей статьи); въ нашемъ случаѣ м. б. имѣла значеніе и гностическая іота. Кромѣ того алфавитъ самъ по себѣ, кажется, считался имѣющимъ магическую силу: въ одной изъ рукописей Азіатскаго Музея Академіи Наукъ мы находимъ названія буквъ еврейскаго алфавита въ числѣ магическихъ текстовъ.

[2]) Этотъ же текстъ въ сокращенномъ видѣ заканчиваетъ собой рукоп. Н. П. Лихачева.

[3]) Изъ моей рукописи. Представляетъ рѣдкій образецъ текста съ описаніемъ магическаго обряда, сопровождающаго заговоръ. Ср.

ላከ ። ጸሎት ፡ ለዘተነድፈ ፡ እምአርዊ ፡ ምድር ፡ ወሶበ ፡ መጽአ ፡ መልዕልት ፡ አምኀቤሁ ፡ ወይቤሎ ፡ ለእገሌ ፡ ነደፎአ ፡ ነደፎአ ፡ [አርዌ ፡ ምድር] ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡ ሐስውከ ፡ ሐስውከ ፡ ሐስውከ ፡ ፫ጊዜ ፡ በዘፈረ ፡ ልብሱ ፡ አው ፡ በዘፈረ ፡ ፌቃሩ ፡ ወእምዘ ፡ ትነሥእ ፡ ማየ ፡ ምቅዳሕ ፡ ወሶቢ ፡ ታነብብ ፡ ዲቤሁ ፡ በበ፫መቀኊጸር ፡ ወትተፍእ ፡ ምራቅከ ፡ ላዕለ ፡ ማይ ፡ ወላዕለ ፡ ምንባቡ ፡ ወእመሰ ፡ ሀሎ ፡ ርኁቅ ፡ ዝንቱ ፡ ንዱፍ ፡ ወተሐዘብከ ፡ ለእመ ፡ ይመውት ፡ አስትዩ ለላእኩ ፡ በስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ሕያው ፡ ፈጣሬ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ ዘሀሎ ፡ በሰማይ ፡ ወመድር ፡ ውእቱ ፡ ኢይሰመይ ፡ ኲሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቦቱ ፡ ፍጹማን ፡ ወርቱዓን ፡ ይዘራእ ፡ ይበቊል ፡ እምኲሉ ፡ እኩይ ፡ አጽምእ ፡ እግዚኦ ፡ ወእምኲሉ ፡ ፍናዊሁ ፡ ቃል ፡ እምኦሪት ፡ እምኊልቊ ፡ ወትብል ፡ ያዲ ፡ ናጽናጽ ፡ ገብርከ ፡… ዘአልብኪ ፡ ኃይል ፡ ወጽአ ፡ ወኃይለ ፡ እግዚአቡሔር ፡ ልዑል ፡ ወክቡር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።

Молитва для ужаленнаго змѣемъ земнымъ. Когда онъ придетъ на возвышенное мѣсто и скажетъ кому-либо: „ужалилъ его, ужалилъ его (змѣй)“, говори: „ты лжешь! ты лжешь! ты лжешь!“ (три раза). Краемъ одежды его или краемъ пояса его затѣмъ принеси колодезной воды и скажи надъ ней трижды: Maḳuiṣar и плюнь на воду и на мѣсто произнесенія. И если будетъ далеко этотъ ужаленный и ты подумаешь, не умеръ ли онъ, дай пить посланному имъ во имя Господа Живого, Творца неба и земли, который на небѣ и на землѣ, который неизреченъ совершенно. Господь, которымъ совершенные и праведные насаждены и возрасли(?), отъ всякаго зла заставь жаждать, Господи, и отъ всѣхъ путей его. Гласъ изъ книги чиселъ и ты говоришь: Jādi, nāṣnāṣ рабъ Твой (имя рекъ). Ты, у которой нѣтъ силы побѣдила его и сила Господа Вышняго и славнаго во вѣки вѣковъ.

18.[1] ጐርጐየሐጃ ፡ ፱ጊዜ ፡

Gūärgūäjaḫadjā 9 разъ

отчасти Nr. 15 и 16. Заговоръ противъ укушенія змѣй см. еще у d'Abbadie, Catal. etc. Nr. 4(p. 3), 5.

[1]) Изъ рукописи Nr. 1(л. 6 v.) псалтиря въ Азіатскомъ музеѣ Академіи Наукъ. См. еще d'Abbadie 6. 15, 1. Кромѣ этихъ заговоровъ встрѣчаются

በል ፡ ጐርጐላዴን ፡ ፱ጊዜ ፡ በል ። በዲንኰኩሰኤል ፡ ፱ጊዜ ፡ ቤል ፡ ጪታኤል ፡ ፱ጊዜ ፡ በል ፡ ናሙኤል ፡ ፱በል ፡ በኀይለ ፡ ዝንቱ ፡ አስማቲከ ፡ ዘኀተምከ ፡ አፈ ፡ ነበልባል ፡ ዘባቢሎን ፡ ከማሁ ፡ ኀትሞሙ ፡ ለአራዊተ ፡ ገዳም ፡ ለዝእብ ፡ ወለአንበሳ ፡ ወለነምር ፡ ከመ ፡ ኢይንስኩ ፡ ወኢይልክፉ ፡ ንዋያተ ፡ .... ድግም ፡ በሌሊት ፡ ቲትራታስ ፡ አዝዮስ ፡ አዝዮን ፡ አዝናምንኤል ፡ ጪታኤል ፡ ቍልል ፡ ፈልፍል ፡ በስመ ፡ አርቈኖስ ፡ አርቈኖን ፡ ዝውእቱ ፡ ማዕሰሮሙ ፡ ለአራዊተ ፡ ገዳም ፡ ለዝእብ ፡ ወለአንበሳ ፡ ወለነምር ፡ ከመ ፡ ኢይልክፉ ፡ ወኢይንስኩ ፡ ንዋያተ ... እመሰ ፡ አማን ፡ ጽድቅ ፡ ትነቡን ። ዘየኀድርን ። አድኅነኒ ፡ እግዚኦ ፡ እምብእሲ ፡ እኩይን ፡ ከዚሕ ፡ ጋራ ፡ ድግም ።

скажи. Gŭärgŭälādēn 9 разъ. Badinkŭäkuīsa'ēl 9 разъ. Tjătā'ēl 9 разъ. Nāmu'ēl 9 разъ. Силой сихъ именъ Твоихъ, заградивый уста пламени вавилонскаго, загради уста звѣрей полевыхъ: гіены, льва и тигра, да не кусаются и не приближаются къ вещамъ (имя рекъ). Повтори ночью. Titrātās, 'Azjos, 'Azjon, 'Aznāmēn'ēl, Tjătā'ēl, Ḳuīlēl, Falfēl, именемъ 'Arḳēnos, 'Arḳēnon, которое связываетъ звѣрей полевыхъ: гіену, льва и тигра, да не кусаются и не приближаются къ имуществу (имя рекъ), если истина и правда изрекли. Сидяй. Спаси мя, Господи, отъ мужа лукава. Kaziḫ, Gārā. Повтори.

Уже изъ разсмотрѣнія этого незначительнаго количества абиссинскихъ магическихъ текстовъ можно убѣдится въ близости ихъ къ подобнымъ же произведеніямъ у другихъ народовъ, начиная съ глубокой древности. Еще египетскіе папирусы магическаго со-

---

еще по каталогамъ Парижской Національной библіотеки (Zotenberg, Catalogue etc.): а) противъ червей — изданъ у Zotenberg'а. p. 17. б) противъ града (ibid. p. 51 a), противъ побѣга плѣнныхъ (ibid p. 61 a); въ коллекціи d'Abbadie (l. c.) находится въ той же рукописи Nr. IV, молитва противъ воровъ. Наконецъ. въ рукописи псалтиря Nr. 2 (по моему описанію) Азіатскаго Музея Академіи Наукъ находимъ слѣдующую формулу, повидимому, противъ пожара: ኍሮስ ፡ ፯ ፡ ኍሮአስ ፡ ፯ ጊዜ ፡ በል ፡ በከመ ፡ አጥፋከ ፡ ለሰብአ ፡ ሶዶም ፡ ወግሞራ ፡ በመአጥአከ ፡ ለኖኃ ፡ ከማሁ ፡ አጥፍእ ፡ ወደምስስ ፡ ነደ ፡ እሳት ፡ እንደማደ ፡ ፍስሰ ፡ እንደማደ ፡ ብርድ ፡ እቤተ ፡ እገሌ ፡ አጽሩ ፡ ወቅሩ ፡ ወአጋረሁ ፡ ለፀሩ ፡ ወለጸላእቱ ፡ ሊተ ፡ ለገብርከ ፡ . . .

держанія изобилуютъ группами непонятныхъ таинственныхъ словъ или, вѣрнѣе, сочетаній звуковъ, имѣвшихъ, по вѣрованію произносившихъ сверхестественную силу [1]). Греческіе писатели также не скупятся на свѣдѣнія о варварскихъ и непонятныхъ многосложныхъ магическихъ формулахъ [2]); подтвержденіе этому мы находимъ и въ греческихъ папирусахъ, и въ византійской апокрифической литературѣ [3]). Конечно, тоже самое мы видимъ у коптовъ [4]) и въ средневѣковой Европѣ [5]). Но кромѣ этого, въ абиссинскихъ апокрифическихъ молитвахъ замѣчается еще одно явленіе, также далеко не чуждое этимъ памятникамъ у другихъ народовъ: одна изъ нихъ (16) прикрывается авторитетомъ священнаго лица; другія опираются на прецеденты изъ религіозныхъ сказаній (№№ 10, 12, 13, 17). Въ этомъ отношеніи мы находимъ аналогіи прежде всего въ древнемъ Египтѣ, гдѣ все старались освящать авторитетомъ боговъ. Не говоря уже о томъ, что отдѣльныя магическія главы книги мертвыхъ, да и всѣ они считались полученными отъ Тота, въ нѣкоторыхъ мы находимъ прямо эпическій элементъ: разсказывается миѳъ, стоящій въ связи съ цѣлью заговора (напр. гл. 114, 116 и др.). Это особенно слѣдуетъ сказать о такихъ важныхъ текстахъ, какъ сказаніе о старости Ра и ужаленіи его змѣемъ по хитрости Исиды, но особенно о безчисленныхъ миѳахъ о дѣтствѣ Гора, составляющихъ м. пр. предметъ знаменитой Меттерниховской подписи и перешедшихъ даже къ христіанамъ-коптамъ [6]). По-

---

[1]) См. Chabas, Mélanges Égyptologiques III, 2, p. 275 (Traduction du papyrus magique Harris). Erman, Aegypten und ägypt. Leben II, 474.

[2]) Лукіанъ въ Мениппѣ с. 9. Порфирій у Евсевія (Praepar. Evang. V, 10) и др.

[3]) Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina p. 335 (ια') 336 (ιβ') 340 (κε' κς') etc.

[4]) Напр. въ „Aegypt. Urkunden aus der Königlichen Museen in Berlin, kopt. und arab. Urk. I, 1, Nr. 7. 24. Zeitschr. für ägypt. Sprache XXXIII, 132. сл.

[5]) См. Chabas l. c.

[6]) Erman, Heidnisches bei d. Kopten. (Zeitschr. f. ägypt. Sprache XXXIII, 47).

добное явленіе находимъ мы и въ Вавилонѣ[1]), въ нашихъ народныхъ заговорахъ[2]), и также въ византійскихъ заклинаніяхъ[3]).

Каталоги собраній эѳіопскихъ рукописей указываютъ на существованіе въ библіотекахъ другихъ, еще болѣе интересныхъ и обстоятельныхъ текстовъ, возводящихъ себя къ священнымъ лицамъ. Такъ, въ Британскомъ музеѣ находится, по описанію Дильмана[4]) длинный магическій трактатъ, озаглавленный: „Молитва 12-ти апостоловъ, которой покаряются враги, спасаются душа и тѣло, и книга жизни, которую сообщилъ Господь Іисусъ своимъ ученикамъ, которой мы спасаемся отъ грѣховъ. Я говорю вамъ молитву, которой вы спасетесь отъ всякаго зла и брани человѣческаго слова, спасетесь отъ всѣхъ враговъ, и болѣзней, и яда змѣй, и всякой отравы, смертоносной для души и тѣла. Спасетесь отъ всѣхъ болѣзней и немощей тѣлесныхъ, и перелома костей, спасетесь и отъ всѣхъ нечестивыхъ и коварныхъ человѣковъ, спасетесь отъ всѣхъ клеветъ, отъ всѣхъ волхвовъ и сокрушите всѣ силы противныя; побѣдите ею діавола и отгоните отъ себя и спасетесь отъ всѣхъ нечистыхъ духовъ и вещи во тмѣ преходящія; спасетесь отъ смерти и поношенія со стороны царей и начальниковъ. Вы сокрушите ихъ гнѣвъ, какъ воду и устрашите всю тварь. И ею вы обрѣтете благодать у всего рода человѣческаго. Такъ поступайте, и ваше сѣдалище возвысится и вы спасетесь ею даже отъ пламени огненнаго“.... (Слѣдуютъ отдѣльныя молитвы и передаются магическія наставленія и имена Іисуса Христа). Точно также въ другомъ кодексѣ того же собранія[5])

---

[1]) Напр. Tallquist, Die Assyrische Beschwörungsseri Maqlu p. 57. Lenormant, die Magie. p. 22. 31. etc.

[2]) См. у І. Майкова, Великорусскія заклинанія Nr. 108 и 224. У. Тихонравова въ „Пам. Отреч. русской. литер.“ NNr. I. II. III. 6.

[3]) Vassiliev, l. c. p. 338 (ιϛ'), 339 (κα') etc.

[4]) Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, qui in Museo Britannico asservantur. Pars. III. Cod. LXXVIII, 4 (p. 60).

[5]) Dillman, l. c. cod. LXXIX, 1 (p. 61). См. Также Zotenberg, Catal. Nr. 68, 3 (p. 77). Въ коллекціи d'Abbadie (Catalogue de Manuscr. Ethiop., p. 60 и 211) Nr. 50,5 и 214,4.

подъ именемъ Lefafa-Tsēdek („томъ правды“) даются „8 магическихъ молитвъ, открытыхъ яко бы Христомъ или Маріи или Апостоламъ“. Въ Парижской Національной Библіотекѣ есть рукопись (№ 95), заключающая въ себѣ м. пр. и магическія молитвы, приписываемыя Божіей Матери и начинающіяся словами: „Іисусе Христе, радость всего міра,“ а также другая (№ 106)[1], въ которой мы находимъ „разговоръ Іисуса Христа съ Ангелами, въ которомъ Онъ открываетъ имъ свои различныя имена и ихъ значеніе. Находится также описаніе торжественнаго открытія настоящей рукописи на небѣ“[2]). Часто также попадаются молитвы, прикрывающіяся авторитетомъ пророка Моисея. Какъ извѣстно, въ христіанское богослуженіе приняты двѣ библейскихъ пѣсни или, какъ ихъ называетъ эѳіопская церковь, молитвы, носящія имя пророка Моисея: Исхода 15, 1—19 и Второзак. 32, 1—43. Но абиссины не удовольствовались этимъ, и приписали пророку рядъ другихъ молитвъ. Такъ, Дилльманнъ указалъ[3]) на находящіяся въ Британскомъ музеѣ длинныя „молитвы Моисея, переданныя ему Богомъ, которыми покоряютя враги“. Моисей жалуется на неблагопріятныя обстоятельства. Архангелъ Михаилъ велитъ ему взойти на гору Синайскую, гдѣ онъ покланяется Господу и получаетъ отъ Него различныя ма-

[1]) Zotenberg, l. c. p. 94 и p. 98.

[2]) Въ Берлинской библіотекѣ есть цѣлый сборникъ (Dillmann, Verzeichniss d. abyss. Handschr. Nr. 73, p. 66) магическихъ молитвъ, приписываемыхъ Божіей Матери. Здѣсь, кромѣ Bartos мы находимъ молитву противъ кашля, составленную въ Египтѣ для исцѣленія Іосифа Обручника, молитву надъ елеемъ и иконами, которая дѣйствительна и при ношеніи, какъ амулетъ, молитву противъ злыхъ духовъ. Всѣ онѣ довольно длинны. См. у Дилльманна въ Catalogus etc. cod. LXXV и LXXX (p. 60—61): „preces ad depellendos adversarios, quibus vinciuntur, subiguntur, depelluntur daemones.“ Молитвы опираются на авторитетъ „hominum in S. Scriptura clarorum.“ Есть тексты этого рода, приписываемые Соломону (см. l. c. cod. LXIII p. 56 и cod. LXXIV, p. 60).

[3]) Dillmann, Catalogus codicum manuscr. oriental. Mus. Britan. III, cod. LXXIII, 1 (p. 60) Cf. ibid cod. LXXVII, 2, f. 8—35: „preces Mosis contra inimicos.“ Cod. LVIII, 3: „Preces Mosis magicae, quae a Deo Mosi traditae esse dicuntur, nominibus mysticis barbaris refertae.“

гическія молитвы для прогнанія всякаго рода враговъ. Въ коллекціи d' Abbadie [1]) имѣется длинная „молитва Моисея, дѣйствительная во всякое время, ибо отъ нея погибаютъ 140 царей и такое количество враговъ, которое выражается шестью рядами цифръ по 3 съ 15 нулями“. Однимъ изъ проживающихъ въ Петербургѣ абиссинцевъ, Г-номъ ሚካኤል፡ምትኩ (Михаиломъ Георгіевичемъ Mĕtku) мнѣ любезно сообщена еще слѣдующая молитва, приписываемая пророку Моисею, также направленная противъ враговъ:

በስመ፡አብ፡ወወልድ፡ወመንፈስ፡ቅዱስ፡፩አምላክ፡ጸሎት፡ዘጸለየ፡ባቲ፡ሙሴ፡ነቢይ፡ጊዜ፡ፀአቱ፡እምእደዊሁ፡ለፈርዖን፨ወይቤ፡በዕበሬይስጥ፨በትራ፡አክራ፡መስዩ፡ከከቲ፡ጥራ፡ጥራ፡ጥናት፡አንተ፡አምላክ፡፳ኤል፡በዛቲ፡ሰዓት፡አዶናይ፡አዶናይ፡አዶናይ፡ነዓ፡ኀቤየ፡ወስምዓኒ፡ቃልየ፡ናድአኒ፡ወአድኅንኒ፡እምእለ፡ይትቃወሙኒ፡ለዘይጸልአኒ፡ሰይጣን፡ወለኩሉ፡ሠራዊቱ፡ንስቶሙ፡ወኢትሕንፆሙ፨ወቀጥቅጠሙ፡ስመ፡ንዋየ፡ለብሐ፡ለይኩኑ፡አሜን፨ልተኒ፡ሀበኒ፡ኃይለ፡ወመዊከ፨ጥበበ፨እግዜአብሔር፡አምላክሙ፡ለክርስቲያን፡ወንጉሥሙ፡ለንገሥት፨ርኁቀ፡መዓት፡ወብዙሐ፡ምሕረ፨በምሕረትከ፡ተዘከረኒ፡አማን፨በመንፈስ፡ቅዱስ፡ወበኃይለ፡መስቀሉ፡ለእግዚእነ፡ኢየሱስ፡ክርስቶስ፡እስድዶሙ፡ለፀርየ፡ወለጸላእየ፡ወበኃይለ፡መስቀሉ፡ለእግዚእነ፡ኢየሱስ፡ክርስቶ

Во имя Отца и Сына и Св. Духа, Единаго Бога. Молитва, которой молился Моисей пророкъ во время исшествія его отъ руки фараона. Онъ сказалъ по еврейски: Batrā, ʼAkrā, Masju, Kakati, Ṭrā, Ṭrā, Ṭēnāt. Ты еси Богъ (20) El въ сей часъ, ʼAdonāi, ʼAdonāi, ʼAdonāi! пріиди ко мнѣ и услыши гласъ мой, помоги мнѣ и избавь меня отъ сопротивныхъ мнѣ. Враждующихъ противъ меня сатану и все воинство его — разориши я, и не созиждеши я (Пс. 26, 5), и сокрушиши я, яко сосуды скудельничи. (Пс. 2, 9) Буди. Аминь. Мнѣ подай силу и побѣду, премудрость. Господи Боже христіанъ и царь царей, далекій гнѣвомъ и многомилостивый! Милостію Твоею помяни мя воистину. Духомъ Святымъ и силою Креста Господа

[1]) Catalogue de manuscr. Éthiop. Nr. 7 (p. 6), 2. ibid. Nr. 107, (p. 120), 2. Cf. Nr. 115, (p. 131) 1.

ስ ፡ ይትአሰር ፡ ልሳኖሙ ፡ ወእገሪሆሙ ፡ እስከ ፡ ይብሉ ፡ ወይ ፡ ለነ ፡ አሌ ፡ ለነ ፡ ፀርነ ፡ ወጸላእትነ ፨ በኀይለ ፡ ዝንቱ ፡ አስማቲከ ፡ ኤሎሄ ፡ ኤሎሄ ፡ ኤልማስ ፡ በኀይለ ፡ መስቀሉ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ አማኅፀንኩ ፡ ሰብእየ ፡ ወእንስሳየ ፡ ነፍስየ ፡ ወሥጋየ ፡ ንዋይየ ፡ ወጥሪትየ ፡ ዘረኁቅ ፡ ወዘቅሩብ ፡ ዘአፍአ ፡ ወዘውሥጥ ፡ ረሲአ ፡ ኢይርሳዕ ፡ ወፈቲሕየ ፡ ኢይጥፋእ ፨ በእግዚአብሔር ፡ ወልድ ፡ ወበእግዚአብሔር ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ተማኅፀንኩ ፡ በዝንቱ ፡ አስማት ፡ ከመ ፡ ኢተሀበኒ ፡ ለባዕድ ፡ አምኅቡአትየ .... (Слѣдуютъ стихи Пс. 18, 13. 14: 58, 2. 3; 118, 121—136) አብርህ ፡ ገጸከ ፡ ላዕለ ፡ ገብርከ ፡ ወመንጦላዕተ ፡ ብርሃንሰ ፡ በእንተ ፡ ዘተሰወረ ፡ ቃል ፡ አብ ፡ እምኔኪ ፨ ከማሁ ፡ ሰውርኒ ፡ እምፀርየ ፡ ወጸላእትየ ፡ ለገብርከ ፨ ወመጽአ ፡ ቃል ፡ ዘይብል ፡ እምሰማይ ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ ወልድየ ፡ ዘአፈቅር ፡ ከማሁ ፡ ረስየኒ ፡ ለገብርከ ፡ ሰብሖ ፡ ለምሕረትከ ፡ ዘያድኅኖሙ ፡ ለእለ ፡ ይትዌከሉከ ፡ እምእለ ፡ ይትቃወምዋ ፡ ለየማንከ ፡ ዕቀበኒ ፡ ከመ ፡ ብንተ ፡ ዐይን ፡ ወበጽላሎተ ፡ ክነፊከ ፡ አድኅነኒ ፡ እምገጸ ፡ ኀጢአትየ ፡ እለ ፡ ያኀስራኒ ፡ ሊተ ፡ ለገብርከ ፨

нашего Іисуса Христа прогони врага моего и супостата моего, и силою креста Господа нашего Іисуса Христа да свяжется языкъ ихъ и ноги ихъ, пока не скажутъ: „увы намъ! горе намъ!“ враги наши и супостаты наши силою сихъ именъ Твоихъ: ʼElohē, ʼElohē, ʼĒlmās. Силою креста Господа нашего Іисуса Христа я ввѣряю людей моихъ и скотъ мой, душу мою и плоть мою, достояніе мое и имущество мое, дальнее и ближнее, внѣшнее и внутреннее. Не забудь нечестиваго, и судъ мой да не погибнетъ. Къ Богу Сыну и Богу Св. Духу я прибѣгаю именами сими, да не предаси мя чуждему, отъ тайныхъ моихъ очисти мя........... Лице Твое просвѣти на раба Твоего и покровъ свѣта ради сокрытаго гласа, Отче. Такъ покрой меня раба Твоего отъ врага моего и супостатовъ моихъ. И пріиде гласъ съ небесе, глаголящій: „се есть Сынъ мой возлюбленный, о Немъ же благоволихъ.“ Подобно сему сподоби меня раба Твоего восхвалить милость Твою, избавляющій уповающихъ на Тя отъ противящихся десницѣ Твоей. Со-

храни мя, яко зѣницу ока и кровомъ крылъ Твоихъ спаси мя отъ лица грѣхъ моихъ, срамящихъ мя, раба Твоего.

በስመ፡አብ፡ወወልድ፡
ወመልንፈስ፡ቅዱስ፡፩አ
ምላክ፡ጸሎተ፡መግረሬ፡
ፀር፡ዘወሀበ፡አመ፡አደ
ወ፡ባሕረ፡ኤርትራ፨አር
ዕድ፡ዮስዮ፡ርዮድ፡አርድ፡አ
ፍሮ፡ምስያር፡ምክያር፡ምክ
ሮን፡ዝክሮን፨በኃይለ፡ዝን
ቱ፡አስማቲከ፡እኪተ፡ወመን
ሱተ፡ፀረ፡ወጸላእተ፡አህልፍ፡
ወአስስል፡እምላዕሌየ፡ለገብር
ከ፨አስማተ፡እግዚአብ
ሔር፡ዘነገሮ፡ለሙሴ፡አ
ግርሮላዊ፡አሰስላቂ፡በንዘጥዊ፨

Во имя Отца и Сына и Св. Духа, Единаго Бога. Молитва поразителя враговъ, которую онъ далъ, когда переходилъ Чермное море. ʼArʻĕd, Josjo, Rĕjod, ʼArĕd, ʼAfro, Mĕsjār, Mĕkjār, Mĕkron, Zĕkron. Силой сихъ именъ Твоихъ зло и опасность, врага и супостатовъ прокляни и прогони отъ меня, раба Твоего. Имена Бога, который глаголалъ съ Моисеемъ: ʼAgrĕrolāvi, ʼAsaslāwi. Banzaṭwi.

Если приведенныя молитвы стараются подкрѣпить увѣренность въ своей чудодѣйственности, возводя себя къ священнымъ лицамъ, а другія, прося о чемъ либо, опираются на прецедентъ изъ религіозныхъ сказаній, то абиссинской письменности не чужды и такіе тексты, въ которыхъ эти два постороннихъ элемента достигаютъ большаго развитія и являются въ видѣ цѣлыхъ эпическихъ или драматическихъ вступленій совершенно подобно тому, какъ это мы видимъ въ безчисленныхъ произведеніяхъ египетской и вавилонской магіи, а также отчасти и въ нашихъ народныхъ заговорахъ. Мы уже упоминали объ апокрифической молитвѣ прор. Моисея съ подобнымъ введеніемъ въ Британскомъ Музеѣ. У насъ въ Императорской Публичной Библіотекѣ мнѣ удалось найти одинъ интересный текстъ[1]), гдѣ проис-

[1]) Рукопись „Восточн. 611“ = III въ описаніи П. К. Коковцова, л. 28, 34 v.

ходитъ бесѣда между Спасителемъ, Богоматерью и Архангеломъ Михаиломъ и гдѣ мы можемъ найти м. пр. и хорошую иллюстрацію къ нашимъ представленіямъ о вѣрѣ въ силу именъ Божества.

በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ ጸሎት ፡ ዘተስእለቶ ፡ ማርያም ፡ ለእግዚእነ ፡ ወትቤሎ ፡ ንግረኒ ፡ ስመከ ። ወይቤላ ፡ እፎ ፡ እነግረኪ ፡ ስምየ ፡ ዘዕጹብ ፡ ወግሩም ፡ ሰሚዮቱ ፡ ለስምየ ። ወትቤሎ ፡ ንግረኒ ፡ ስመከ ። እመ ፡ መጽኡ ፡ መላእክት ፡ ኀቤየ ። እነግረኪ ፡ ስምየ ። ወትቤሎ ፡ ንግረኒ ፡ ስመከ ፡ ወይቤላ ፡ እመ ፡ መጽኡ ፡ ሊቃነ ፡ መላእክት ፡ ኀቤየ ፡ እነግረኪ ፡ ስምየ ። ወትቤሎ ፡ ንግረኒ ፡ ስመከ ፡ ወይቤላ ፡ እመ ፡ ነገርኩኪ ፡ በሀገር ፡ ይነድድ ፡ እሳት ፡ በምድር ። ወትቤሎ ፡ ንግረኒ ፡ ስመከ ፡ ወይቤላ ፡ እመ ፡ ነገርኩክ ፡ በገዳም ፡ ይጠፍኡ ፡ እንስሳ ፡ ገዳም ። ወትቤሎ ፡ ንግረኒ ፡ ስመከ ፡ ወይቤላ ፡ ሖሪ ፡ ተሰአሊዮሙ ፡ ለመላእክት ፡ ከመ ፡ ዕጹብ ፡ ወግሩም ፡ ሰሚዐ ፡ ስምየ ። ወሖረት ፡ ማርያም ፡ ኀበ ፡ ሚካኤል ፡ ወገብርኤል ፡ ወኀበ ፡ ካልኣን ፡ መላእክት ፡ ወትቤሎሙ ፡ አኀሥሥ ፡ ወአፈቅድ ፡ እትመሀር ፡ ስሞ ፡ ለመድኀኒነ ፡ ወይቤልዋ ፡ መላእክት መፍትው ፡ ለኪ ፡ ወካዕበ ፡ ይቤልዋ ፡ ጸሀቂ ፡ ጽፉቀ ፡ ንሕነ ፡ ንመጽእ ፡ ምስሌኪ ። ወትቤሎሙ ፡ ማርያም ፡ ለመላእክት ፡ አንሰ ፡ በእንተ ፡ ሕይወት ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ፡ እጽህቅ ። ወይቤላ ፡ ሚካኤል ፡ እስመ ፡ ለኵ-

Во имя Отца и Сына и Св. Духа, Единаго Бога. Молитва которой молилась Марія ко Господу нашему и сказала: „скажи мнѣ имя Твое“. И отвѣтилъ ей: какъ я скажу тебѣ имя Мое, которое чудодѣйственно и страшно, если его назвать? И сказала она: скажи мнѣ имя Твое! (И отвѣтилъ Онъ ей): „если Я скажу тебѣ имя мое, придутъ Ангелы“. И сказала она: скажи мнѣ имя Твое! И отвѣтилъ ей: „если Я скажу тебѣ имя Мое, придутъ Архангелы“. И сказала она: „скажи мнѣ имя Твое!“ И отвѣтилъ ей; „если Я скажу тебѣ, въ городѣ возгорится огонь на землѣ“. И сказала она: „скажи мнѣ имя Твое“, И отвѣтилъ ей: „если Я скажу тебѣ, въ пустынѣ погибнутъ животныя пустыни“. И сказала она: „скажи мнѣ имя Твое“. И отвѣтилъ ей: „ступай и спроси у Ангеловъ, какъ трудно и страшно для слуха имя Мое. И пошла Марія къ Михаилу и Гавріилу и прочимъ Ангеламъ и сказала имъ: „ищу и хочу узнать имя Спаси-

ልነ ፡ ክርስቶስ ፡ ይሜህረኒ ፡ በእን
ተ ፡ ፅኑሳት ፡ ወበእንተ ፡ እለ ፡ ይወ
ላዳ(Sic!) ፡ ፈድፋደ ፡ ወበእንተ ፡
ቃል ፡ ሐሩ ፡ መላእክት ፡ ሶቤሃ ፡ ኀ
በ ፡ እግዚእነ ፡ ወማርያምሂ ፡ ቀደ
መት (Sic!) ፡ ዐረገ ፡ ዲበ ፡ ደብረ ፡
ዘይት ፡ እንዘ ፡ ትፀብጥ ፡ መጽሐ
ፈ ፡ በእደዊሃ ፡ ወውእተ ፡ ጊዜ ፡
ከሡተ ፡ አፉሁ ፡ ላዕሌሃ ፡ ወይቤ
ላ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔ
ር ፡ አምላክ ፡ ስምየ ፡ አዶናኤል ፡
አዶናታዊ ፡ አዶት ፡ አዶታኤል ፡
ንጉሥ ፡ ኢዮሄክ ፡ ኢዮቤክ ፡
ክስስናዌ ፡ ኤላሜድ ፡ ለሜኤድ ፡
ለሜድ ፡ ዐዘቅተ ፡ ክብር ፡ ወሕ
ይወት ፡ አዶልእ ፡ ዘይጼዐን ፡ አ
ፍራሰ ፡ ሕይወት ፡ ዘውእቱ ፡ ስ
ምየ ፡ ወበኀበ ፡ ረከቡ ፡ ኢይስም
ዩ ፡ ዘእንበለ ፡ በአብያተ ፡ ክርስ
ቲያናት ፡ ወሶቤሃ ፡ ይድኀኑ ፡ እ
ምሕማም ፡ እኩይ ፡ ወእምጻዕር ፡
ወእምእደ ፡ ጸላኢ ፡ ወእምርግ
ዘተ ፡ ኲናት ፡ ወእምአፈ ፡ አና
ብስት ። ወሶቤሃ ፡ ይስምዩ ፡ ስም
የ ፡ ከመ ፡ ይድኀኑ ፡ ወብእሲት
ኒ ፡ ሶበ ፡ ታስተብርክ ፡ በቤተ ፡
ኀርስ ፡ ለወሊድ ፡ ዘእንበለ ፡ ት
ርኰስ ፡ ይስምዩ ፡ ለቲ ፡ ወትረክ
ብ ፡ ኃይለ ፡ ወጽንዐ ፡ ዘእንበለ ፡
ነውር ፡ ወለእመኒ ፡ በድብድ ፡ ወ
ሕማም ፡ ወኲሉ ፡ ድምቄት ፡ ዘ
ውስተ ፡ ማያት ፡ ወዐፋር ፡ ወሕ
በጥ ፡ ወለእመኒ ፡ ኵሎ ፡ አጋን
ንት ፡ ይትቀጥቀጡ ፡ ወይደምስ
ሱ ፡ በዝንቱ ፡ ስምየ ፡ ይሕየው ፡
ሕሙም ፡ ወይጽናዕ ፡ ደኩም ፡
ለእመ ፡ ሰመዩ ፡ ስምየ ። ወለእ
መኒ ፡ ከመ ፡ ለይ ፡ ይስረይ ፡ ኀ
ጢአቱ ፡ ወይጸዐዱ ፡ ከመ ፡ ፀም

теля нашего. И отвѣчали ей Ангелы: „желательно тебѣ“. И опять сказали ей: „желай удобнаго. Мы пойдемъ съ тобой“. И сказала Марія Ангеламъ: „я пожелала ради жизни всего міра. И отвѣчалъ ей Михаилъ: „поелику Христосъ весьма наставилъ насъ всѣхъ ради непраздныхъ и раждающихъ“, и посему пошли Ангелы тогда къ Господу нашему и Маріамъ первая поднялась на гору Элеонскую, крѣпко держа въ рукахъ своихъ книгу. и въ сей часъ отверзъ уста свои къ ней и сказалъ ей: „Азъ есмь Господь Богъ. Имя мое: ʼAdonāʼēl, ʼAdonātāwi, ʼAdot, ʼAdotāʼēl, царь, ʼIjohēk, ʼIjobēk, Kĕssĕnāwē, ʼĒlāmēd, Lamēʼēd, Lamēd, кладезь славы и жизни, ʼAdolʼĕ, возсѣдый на жребя жизни—это и есть имя Мое. И гдѣ ни прилучится не произносятъ (его), кромѣ храмовъ, и тогда спасаются отъ недуговъ лютыхъ и страданій и отъ руки врага и отъ пораженія мечнаго и отъ устъ львовъ. И когда произносятъ имя Мое. да спасутся, и женщина, когда становится на колѣни въ домѣ рожденія, чтобы родить непостыдно, да про-

ር ፡ ወእመኒቦ ፡ ዘተመንደበ ፡ በ
አዕዋዳተ ፡ ምድር ፡ ወበቅሥተ ፡
ነገር ፡ ዘሰብእ ፡ ወበሀልት ። ወ
ለእመ ፡ አቅረበ ፡ ዘንተ ፡ መጽሐ
ፈ ፡ ይማእ ፡ በእንተ ፡ ስምየ ፡ ቅ
ዱስ ፡ ወአነሂ ፡ ገብርከ ።.... ተ
ማኅፀንኩ ፡ በስሞከ ፡ ቅዱስ ፡ ወ
በስምከ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡
ናዝራዊ ፡ በክብሮሙ ፡ ለመላእክ
ት ፡ ወበዘፈጣሪ ፡ ኲሎ ፡ በአማ
ኑኤል ፡ ስምከ ፡ ተማኅፀንኩ ።
ወአማኅፀንኩ ፡ ነፍስየ ፡ ወሥጋ
የ ፡ ወውሉድየ ፡ ወብእሲትየ ፡
ወንዋይየ ፡ ወጥሪትየ ፡ ዘቤት ፡
ወዘገዳም ፡ ዘርሑቅ ፡ ወቅሩብ ፡
በእደ ፡ እግዚአብሔር ፡ የማናይ ፡
በዘአቀማ ፡ ወአኀዛ ፡ ለዓለም ።
ወበዘአነሞ ፡ ለሰማይ ፡ ወበአጽ
በእቱ ፡ በተባዕታይ ፡ ማይ ። እ
ንዘ ፡ ስፍሑ ፡ አብ ፡ ወፈእሙ ፡
ወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ መ
ስቴሁ ፡ ወፍጻሜሁ ። በዝንቱ ፡
አስማቲከ ፡ ሥሉስ ፡ ተማኅፀን
ኩ ፡ አነ ፡ ገብርከ ። ለዓለመ ፡ ዓ
ለም ፡ አሜን ፡ ወአሜን ❋

изнесетъ имя Мое и получитъ силу и крѣпость, безъ порока. И будь то язва и болѣзнь и всякія пораженія, что въ водахъ и на сушѣ, и раны, и будь то всѣ демоны — сокрушатся и истребятся этимъ именемъ Моимъ. И если будутъ грѣхи его, какъ багряное — какъ волну убѣлю (Ис. 1, 18); и если онъ будетъ подвергаться опасности на судахъ земныхъ или въ словесномъ спорѣ съ людьми или риторами, если онъ приблизитъ книгу сію, побѣдитъ ради имени Моего Святого. И я рабъ Твой (имя рекъ) прибѣгаю къ Тебѣ, къ имени Твоему, Святый, и къ имени Твоему, Іисусъ Христосъ Назорей, славѣ Ангеловъ и сотворившему вселенннную, къ имени Твоему, Эммануилъ, прибѣгаю. И ввѣряю душу мою и тѣло мое и дѣтей моихъ и жену мою, и стяжаніе мое и достояніе мое въ домѣ и въ полѣ, дальнее и ближнее въ десницу Господню, которой Онъ утвердилъ и содержитъ вселенную и покрылъ небо, и воинство Его, мужскимъ водамъ, широта которыхъ — Отецъ, – Сынъ и Духъ Святой ихъ сосудъ и исполненіе. Къ симъ и-

менамъ Твоимъ, Троице, прибѣгаю я рабъ Твой, во вѣки вѣковъ. Аминь и Аминь.

Не смотря на существованіе такого множества и разнообразія спеціальныхъ orationes falsae, мы находимъ иногда, замѣтки, доказывающія, что абиссины не останавливались предъ мыслью наложить руки и на церковныя молитвословія и профанировать ихъ магическимъ употребленіемъ. Такъ, въ псалтырѣ № 1 Азіатскаго Музея Академіи Наукъ среди магическихъ формулъ мы находимъ едва ли случайно слѣдующее: „Благослови душе моя Господи (пс. 102 или 103): doctrina mysteriorum (ትምህርት ፡ ኅቡአት) . . . Веддасе Марьямъ . . .“ Но еще яснѣе слѣдующій, къ сожаленію испорченный и крайне небрежно написанный текстъ въ рукоп. вост. 611 Императорской Публичной Библіотеки:

ቅድመ ፡ ድግም ፡ ፯አቡነ ፡ ፯ ሰላመ ፡ ገብ ፡ ፯ሰራዊተ ፡ መላእ ክቲሁ ፡ በ፯እብፌዝ ፡ መፍዝዝ ፡ መቅዝዝ ፡ መደፍን ፡ ረስዮሙ ፡ ከመ ፡ ማይ ፡ ጎንዙዝ(?) ፡ ወከ መ ፡ እብን ፡ ድንዙዝ ፡ ለኵሎሙ ፡ ፀርየ ፡ ለገብር ፡ . .

Сперва повтори 7 разъ: Отче нашъ и 7 разъ: Богородице Дѣво (Salām Gabrĕʾēl); 7 разъ: воинства Ангелъ Его, по 7 разъ: ʾĔbfēz, Mafzĕz, Maḳzĕz, Madafĕn. Положи ихъ, яко воду....? и яко камень недвижимъ, всѣхъ враговъ моихъ, раба . . . . (имя рекъ).

Подобными же помѣтками, указывающими на чтеніе Молитвы Господней и „Богородице Дѣво, радуйся“, но по девяти разъ дважды прерывается извѣстная изъ каталоговъ всѣхъ болѣе важныхъ собраній эѳіопскихъ рукописей молитва ኦእግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዕቀበኒ ፡... „Господи Іисусе Христе, сохрани мя“...[1]) Сама по себѣ эта длинная молитва по содержанію и тону не имѣетъ

[1]) Zotenberg, l. c. Nr. 68. 4. a. (p. 77). Dillmann, Verzeichniss Nr. 74. 2 (p. 67). Въ Императорской Публичной Библіотекѣ эти молитва есть на концѣ рукоп. эѳіопск. 7 (Nr. XVI по описанію П. К. Коковцова, p 81—84).

ничего апокрифическаго и можетъ смѣло быть помѣщена въ число церковныхъ и каноническихъ. Но у нея чудесная исторія: она получена съ неба чрезъ Ангела монахомъ въ „городѣ Франковъ“ (አፍርንጊ), т. е. въ западной Европѣ. Кромѣ того она снабжена припиской: „Подобно тому, какъ ты даровалъ сію книгу, Господи, монаху, дай и мнѣ, когда меня будутъ обуревать враги мои. Да сойдутъ Ангелы и поборютъ врага моего и всѣ Ангелы, которые сошли къ монаху сему, да придутъ и сюда съ благостію и силой. И кто будетъ читать писаніе сіе, не умретъ въ грѣхахъ и предъ смертью узритъ Владычицу нашу.“ Т. е. молитва эта считается избавляющей отъ смерти безъ покаянія. Въ числѣ приведенныхъ нами текстовъ есть не мало, заключающихъ въ себѣ прямыя заимствованія изъ Св. Писанія, особенно Псалмовъ, но въ одной изъ рукописей, принадлежащихъ Н. П. Лихачеву длинный магическій текстъ заканчивается даже такими важнѣйшими для Христіанина строками, какъ начало Евангелія отъ Іоанна, причемъ за словами: „и тма его не объятъ“ слѣдуетъ: ወኢይቀርቦ፡ ከመ፡ ኢይቅረቦሙ፡ አጋንንት፡ ጸዋጋን፡ መናፍስት፡ ርኩሳን፡ ለገብርከ፡.. = „и не приблизися къ нему;“ да не приблизятся демоны лукавые духи нечистые къ рабу Твоему (имя рекъ).

Упомянутая маленькая рукопись, отличная отъ той, изъ которой мы взяли нѣсколько заговоровъ, имѣетъ для насъ интересъ и въ другомъ значеніи. Содержа въ своей второй половинѣ извѣстный текстъ „doctrina mysteriorum“, также не чуждый магическаго употребленія, она представляетъ въ первой части собраніе формулъ, имѣющихъ цѣлью разрѣшеніе заговоровъ, составленныхъ и произнесенныхъ кѣмъ бы то ни было для причиненія вреда. Къ сожалѣнію, текстъ сохранился безъ начала и переполненъ помимо магической галлиматьи, амхаризмами и непонятными словами. Я приведу нѣкоторыя изъ относительно понятныхъ мѣстъ:

በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩አምላክ፡ ተከሥተ፡ ብርሃን፡ እለ፡ ኅቡአን፡ ረቂ	Во имя Отца и Сына и Св. Духа Единаго Бога. Открывается свѣтъ сокро-

ቅ ፡ ከቤድር ፡ መቅድር ፡ ወማድ ር ፡ ቀሐድር ፡ በትን ፡ ነገሮሙ ፡ ወሰራዮሙ ፡ ከመ ፡ የኀብኡኒ ፡ ስራየኞች ፡ ሀበኒ ፡ ኃይለ ፡ ወመ ዊአ ፡ ለገብርከ.... በእግዚአብ ሔር ፡ አብ ፡ በክርስቶስ ፡ ወል ድ ፡ በሳልሣይ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱ ስ ፡ በድምድምኤል ፡ ስምከ ፡ ዘ ለሳመ ፡ ሰማየ ፡ በቃለ ፡ ኤልያ ስ ፡ ነቢይ ፡ ፫አመተ ፡ ወ፯አውራኃ ፡ ከማሁ ፡ ለጉሞሙ ፡ አፍ ዝዘሙ ፡ ለመሠርያን ፡ ሥራይ ፡ እድ ፡ ወአንስት ፡ ከመ ፡ ኢይተ ኀብኡኒ ፡ እስላም ፡ ወአምኃራ ፡ እይሁድ ፡ ወአረሚ ፡ ጢቢብ ፡ ጢቢጦር ፡ ድማጦር ፡ እግድጢ ር ፡ ፍታሕ ፡ ሥራየ ፡ ይ ፡ ይይይ ይይይይይይ ፡ ጸጸጸጸጸጸጸጸጸ ጸ ፡ ለገብርከ....

венный, тонкій. Kabēder Makèder, Wamāděr, Ķatzaděr! Онъ говоритъ и заговариваетъ, да покроютъ меня заговоры. Дай силу и побѣду рабу Твоему (имя рекъ). Богомъ Отцомъ, Христомъ Сыномъ, третьимъ Св. Духомъ, именемъ Твоимъ Dĕmdĕm'ēl, заключившимъ небо гласомъ Иліи пророка три лѣта и мѣсяцъ шесть, заключи подобное сему и разсыпь волхвовъ. Заговоръ мужской и женскій, да не покроютъ меня Исламъ и Амхара, Іудей и язычникъ. Ṭibib, ṭibiṭor, dĕmaṭor, 'egdĕstir. Разрѣши заговоръ: jĕ (10 разъ); ṣa (10 разъ) рабу Твоему (имя рекъ).

በስመ... ፍትሐተ ፡ ሥራይ ፡ ዘይገለብበ ፡ ለሰማይ ፡ ፍትሐተ ፡ ሥራይ ፡ ዘያፈልሐ ፡ ለማይ ፡ ፍ ትሐተ ፡ ሥራይ ፡ ዘያረውጸ ፡ ለ ፀሐይ ፡ ፍትሐተ ፡ ብእሲ ፡ ወብ እሲት ፡ ሥራየ ፡ ደስደክ ፡ ወጉ ደሌ[1]) ፡ ሥራየ ፡ ... (macula) ... ወፈጠንት ፡ ሥራየ ፡ ወሥራየ ፡ ማሪ ፡ ወማሪት ፡ ሥራየ ፡ ደበ ፡ ወዶብት...... ጋላ ፡ ወሻንቀለ ፡ ሥራየ ፡ አጋው ፡ ወበለው ፡ ሥ ራየ ፡ ትግሬ ፡ ወፈለሸ ፡ ሥራ የ ፡..... ወአምሐራ ፡ ሥራየ ፡ ካ ህናት ፡ ዲየቆናት ፡ ሥራየ ፡ ቂስ ፡ ወመነከስ ፡ ሥራየ ፡ ቆሞስ ፡ ወ

Во имя.... разрѣшеніе заговора, покрывающаго небо, разрѣшеніе заговора, кипятящаго воду; разрѣшеніе заговора водящяго солнце, разрѣшеніе мущины и женщины — — —
— — — — — —
заговора жреца и жрицы Галла и Шанкала, заговора Агавскаго и Балавскаго, заговора Тиграйскаго и Филашанскаго, заговора.... и Амхарскаго заговора священниковъ и діаконовъ, за-

[1]) cf. Zotenberg, l. c. p. 46. m. 48.

ኰሞስ ፡ ሥራየ ፡ ትርኽ ፡ ወአፍ
ርንጅ ፡ ሥራየ ፡ ቅማንት ፡ ወጽ
ለወጊ ✱ ሥሬ ፡ ሞኒሶሙ ፡ ቀጻ
ለ ፡ መቲሮሙ ፡ ዕጠነ ፡ ወጊሮ
ሙ ፡ ሐመደ ፡ አብኒኖመ ፡ ምድ
ረ ፡ ወጊሮሙ ፡ ኆኅተ ፡ ጉድጕ
ደሙ ፡ እሳተ ፡ አንጺሙአሙ ፡
ነቂሎው ፡ ሥሬ ፡ ምኒሶሙ ፡ ዘ
ተንብረ ፡ በስሙ ፡ ለኢየሱስ ፡
ክርስቶስ ፡ መልክናዝር ፡ ፍታ
ሕ ፡ ወዘርዝር ፡ ሥራየ ፡ በቃለ ፡
እግዚአብሔር ፡ ፈታሕኩክሙ ፡
ሥራየ ፡ በጥበበ ፡ እግዚአብሔ
ር ፡ ፈታሕኩክሙ ፡ በአስመተ ፡
እግዚአብሔር ፡ ፈታሕኩክሙ ፡
ሥራየ ✱ በስልጠነ ፡ አብ ፡ ወወ
ልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ይት
ፈተሕ ፡ ሥራየ ፡ ይጋሚ ፡ ከመ ፡
ይቀፅበተ ፡ ዓይን ፡ ወየሐይወኒ ፡
ለገብርከ ፡ .... ዓይነ ፡ ሥራይ ፡ ገ
ጸ ፡ ሥራይ ፡ ልብሰ ፡ ሥራይ ፡
መብልዓ ፡ ሥራይ ፡ ዘይገብሩ ፡
አንስት ፡ ወተበዕት ፡ ዐቢይ ፡ ወ
ንዑስ ፡ ለንጉሥነ ፡ ለሊባለ ፡ ወ
ለጳጳስነ ፡ አባ ፡ ማርቆስ ፡ በም
ድረ ፡ ቤጌምድር ፡ በጎጃም ፡ በ
አማራ ፡ በትግሬ ፡ በለስታ ፡ በ
፬መአዝኒሃ ፡ ለምድር ፡ ዘያበል
ዖ ፡ ወይቀብዖ ፡ ለሥራይ ፡ ሥራ
የ ፡ አይሁዳዊ ፡ ወአረማዊ ፡ ዘ
ተነሥተ ፡ ጹገ ፡ ለፈኦን ፡ ከማ
ሁ ፡ ይትነሠተ ፡ ሥራዩ ፡ ለገበር
ከ ፡ ....

говора іереевъ и монаховъ, заговора архимандритовъ и комовъ(?) заговора турецкаго и франкскаго, заговора Ḳеманта[1]) и Ṣĕlāwagi[2]). . . . . (?) во имя Іисуса Христа Malĕknāzĕr. Разрѣши и разсыпь заговоръ гласомъ Господнимъ. Я разрѣшаю васъ, заговоры, премудростію Господа. Я разрѣшаю васъ именами Господа. Я разрѣшаю васъ, заговоры, властію Отца и Сына и Св. Духа. Разрѣшается заговоръ другой(?), да мигнетъ око и живъ будетъ рабъ Твой (имя рекъ). Заговоръ ока, заговоръ лица, заговоръ одежды, заговоръ пищи, который составили женщины и мущины, великіе и малые противъ царя нашего Лалибалы и архіеря нашего аввы Марка въ землѣ Бегемдерской и Годжамѣ и Амхарѣ и Тигре и Ластѣ, у 4 угловъ неба, заставляя его съѣсть и мажа заговоръ, заговоръ іудейскій и языческій. Какъ сокрушено лице Фаона(?), да сокрушится заговоръ противъ раба Твоего (имя рекъ).

Б. Тураевъ.

---

[2]) О Каманта см. Rüppel, Reise nach Abess. II, 148—150.

[3]) Ṣĕlawagi, какъ мнѣ передавалъ одинъ изъ проживающихъ въ Петербургѣ абиссинцевъ — колдуны, заговаривающіе тѣнь человѣка.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

